Einleitun
Alte Te
vo
Lic. Wilhel

itung in das

Testament

von

lhelm Möller

Einleitung in das Alte Testament

Einleitung in das Alte Testament

herausgegeben in Verbindung mit

Lic. Grete Möller

und

Lic. Hans Möller

von

Pastor Lic. Wilhelm Möller

Motto: Ex. 3, 5: „Tritt nicht herzu, ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehest, ist ein heilig Land.“

1934

Verlag von Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen)

Verhältnis der deutschen Ausgabe zur schwedischen Übersetzung (S. 1 f. 62).

Mein Manuskript war in Schweden Januar 1933 eingereicht in einem Umfang, der die in Aussicht genommene Ausdehnung bereits um ungefähr 100 Druckseiten überschritt. Bis zum Erscheinen des Buchs in Deutschland sind 14 Monate vergangen. Die deutsche Ausgabe stellt sich gegenüber dem in Schweden eingereichten Manuskript infolgedessen als eine bis in die Gegenwart fortgeführte und nicht unwesentlich erweiterte Arbeit dar. Doch ist es unnötig, die Zusätze kenntlich zu machen, da die deutsche Tochterausgabe nun früher erscheint als die durch Schwierigkeiten in der Übersetzung verzögerte schwedische Mutterausgabe, und da Schweden seinerseits willens und auch noch dazu imstande ist, nun die deutsche Ausgabe der noch in Arbeit befindlichen Übersetzung zugrunde zu legen. Etwaige Abweichungen dürften also besser in der schwedischen Ausgabe kenntlich zu machen sein.

Vorwort zum Motto Ex. 3, 5.

I. Heiliges Schauen.

Anschauen will Moses das Gesicht, als er den brennenden und doch nicht verbrennenden Busch erblickte, Ex. 3, 2 f. Ein heiliges Beschauen muß es sein und bleiben; ein Hinzutreten, geschweige denn ein Antasten ist nicht gestattet, ein Ausziehen der Schuhe ist gefordert. Heiliger Boden ist es. Heiliges Schauen ist auch bei der Betrachtung von Gottes Wort zu fordern. Die Bibel schon des Alten Testamentes ist gleichsam eine herrliche Gemäldegalerie: jedes einzelne Buch ein Bild sondergleichen, von erwählten Meistern geschaffen, heiligen Inhalts, heiliger Farbe, heiliger Form. Die Kritik aber zerschnitt die Bilder und erklärte viele als unecht, zwar in gutgemeinter Absicht, aber in mangelnder Einfühlungsgabe, im Gegensatz zu den Urteilen wahrhaft Sachverständiger. Wie notwendig also die Erinnerung: Hier ist heiliger Boden! Hand weg von frevelhaftem Tun! Anschauen in heiliger Versenkung ist am Platz, antasten, zerstören, zerteilen nach eigenem Geschmack ist verboten, nachprüfen nach den von Meistern gegebenen Maßstäben ist Aufgabe, ausführen sachwidriger Urteile Verbrechen!

II. Offenbarungsmäßiges Denken.

Mit Ex. 3 nimmt die göttliche Offenbarung einen neuen Anfang nach jahrhundertelangem Schweigen. Was in Gen. 1—11 der Menschheit und in 12—50 den Patriarchen von Gott kundgetan, das setzt sich fort in organischer Weiterbildung und wirkt sich nun aus in der Geschichte des erwählten Volkes. Wer aber diese Offenbarung verstehen, ihr nachdenken und sie andern nahebringen will, der kann es nur, indem er in den Kategorien dieser Offenbarung denkt. Dem widerspricht, wenn die Theologie entweder selbst dies nur unvollkommen tut oder wenigstens es in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung verbirgt. Davon ist im folgenden sofort weiter zu handeln.

III. Übergeschichtlich-Geschichtliches.

In Ex. 3 ist das Eigentümliche, daß Göttliches und Irdisches sich in innigster und geheimnisvoller Weise miteinander verbindet. Und das ist wieder ein vorbildliches Geschehen für die Vorgänge in der Heilsgeschichte überhaupt. Überall wird hier Übergeschichtliches Geschichte. Damit tauchen Fragen grundsätzlicher Natur auf, wie solche Gegenstände *wissenschaftlich* behandelt werden sollen. Es ist

geradezu als ein Grundfehler der Theologie anzusehen, daß sie aus falscher Rücksicht auf die profane Geschichtswissenschaft, in dem verkehrten Ehrgeiz, von dieser als voll angesehen zu werden, auch die übergeschichtlich-geschichtlichen Gegenstände in wissenschaftlicher, historischer Diskussion nur immanent behandeln will oder wenigstens unter Abgrenzung des dogmatischen Elementes von dem historischen. Darauf hat aber die profane Wissenschaft keinerlei Anspruch, das ist zuerst zu sagen. Die Geschichtswissenschaft, wenn sie gesund und besonnen ist, läßt selbst ihre Methoden und Grundsätze sich nicht von der Naturwissenschaft vorschreiben, ob diese nun nur kausal-mechanistisch oder zugleich teleologisch denkt. Denn die Geschichtswissenschaft muß das freie Walten der menschlichen Persönlichkeit vor allem in ihre Betrachtung einbeziehen. Was wäre das also für eine Torheit, wenn sie dieses Moment außer Betracht ließe, um von der Naturwissenschaft als voll anerkannt zu werden, oder wenn sie wenigstens jedesmal es gegen diese ausdrücklich abgrenzte, wo sie die naturwissenschaftlichen Kategorien überschritte! Sie gäbe ja ihr Bestes und Eigentümliches auf, um sich in unwürdiger Weise abhängig zu machen. Das gilt es auf höhere Stufe zu übertragen. Über der profanen Geschichte erhebt sich die Heilsgeschichte. Wie soll nun die theologische Wissenschaft dazu kommen, sich sozusagen vor der profanen Geschichtswissenschaft zu beugen und zu verantworten und von ihr gleichsam aus Gnade zu leben? Es wäre das aber auch zweitens zugleich wie ein Verrat an der eigenen Sache, eine Verleugnung ihres tiefsten Wesens. Denn der Wert dieser Heilsgeschichte ist ja gerade das Übergeschichtliche, was doch Geschichte geworden ist. Eine solche Aufgabe der Eigengesetzlichkeit ist aber in Wirklichkeit drittens auch ganz unvollziehbar, so wenig Moses das Feuer von dem Busch scheiden konnte. Sie ist viertens auch um so gefährlicher und unverantwortlicher, als die profane Wissenschaft geneigt ist, das übergeschichtliche Moment nicht nur zu ignorieren, sondern zu bestreiten! Statt sich wegzuwerfen, sollte sich die theologische Geschichtswissenschaft vielmehr voll Stolz darauf besinnen, daß sie diejenige ist, die nicht bei der Geschichtswissenschaft betteln gehen muß, sondern die umgekehrt erst der ohne eigentlichen Kompaß unsicher hin- und herfahrenden profanen Geschichtswissenschaft Richtung zu geben vermag! Unter ausdrücklicher Festhaltung, Anerkennung und Betonung des göttlichen Faktors in der Heilsgeschichte vollzieht sich im übrigen natürlich die Forschung in den Formen der Geschichtswissenschaft, weil ja das Übergeschichtliche Geschichte geworden ist, sie nicht etwa nur gestreift hat. Wirklich geschichtlichen Einwürfen der Geschichtswissenschaft ist auf demselben Boden und mit denselben Waffen zu begegnen, während negativ dogmatische belanglos sind und eine Auseinandersetzung erübrigen.

IV. Heilsgeschichtliche Entfaltung.

Gerade mit Ex. 3 stehen wir an einem Knotenpunkt der Entwicklung der Heilsgeschichte. Er setzt frühere Entwicklungsstationen voraus; er bereitet spätere Höhepunkte vor. Am besten wird der Prozeß erfaßt von der Vorstellung des organischen Wachstums aus. In Christus und dem Heiligen Geist erreicht die Entwicklung ihr vorläufiges Ziel. Um Christi willen ist das Alte Testament da; von Christus aus ist es zu verstehen. „Alle Schrift zeigt Christum" (Luther). In welcher besonderen Weise, in welchem Sinne und in welchem Maße es geschieht, dem nachzuspüren, ist recht eigentlich Aufgabe der Theologie. Zu einem sehr hohen Prozentsatz verkannt ist sie da, wo man im wesentlichen nur den Prophetismus als Offenbarung gelten läßt, ganze Bücher wie Esther oder Hohes Lied oder Qoheleth oder ganze Partien wie das Zeremonialgesetz vollständig oder zum Teil ausscheidet, in Gen. 1—11 nur Mythen, obschon durch jahwistischen Geist gereinigt und durchtränkt, in den Patriarchenerzählungen und sonst nur Legenden, Sagen, Märchen sieht, endlich wo man in feigem Ausweichen im antisemitischen Kampf dem Feind Gelände preisgibt und sich auf den Nachweis beschränkt, daß tatsächlich das Alte Testament in gewissem Sinne das antisemitischste Buch ist. Das Neue Testament läßt keinerlei Zweifel, daß das ganze Alte Testament Gottes Wort ist. Damit ist Altes und Neues Testament durchaus nicht auf gleicher Fläche gesehen. Ein Vater redet natürlich anders zu kleinen als zu herangewachsenen Kindern; immer aber gehört jedes Wort dem Vater zu, und er hat sich in jedes Wort gelegt.

Mit I—IV sind wesentliche Gesichtspunkte gegeben, unter denen im vorliegenden Buch die Arbeit angefaßt ist.

Vgl. noch den Schlußartikel „Kanon" unter II, 6—8.

Inhaltsverzeichnis.

Propheten.

Hagiographen.

Der Kanon.

Sachregister in Auswahl.

(Ü = Überschriften im Inhalts-Verzeichnis.)

Einleitendes.

Übernahme und Verteilung der Aufgabe. 1903 hat mich der G....sche Verlag in St..... aufgefordert, und zwar nach Befragung auch von Prof. D. Ad. Schlatter, etwa im Umfange des nachfolgenden Buches eine Einleitung ins Alte Testament zu schreiben. Es waren damals bereits von mir erschienen: 1899 „Historisch-kritische **Bedenken** gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger" (bei Bertelsmann-Gütersloh. Prof. D. v. Orelli-Basel versah die Schrift mit einem Begleitwort. Sie wurde ins Dänisch-Norwegische übersetzt von Dr. Aage Schmidt-Kopenhagen, dem Leiter der jetzigen Ausgrabungen in Siloh. Ebenso wurde sie ins Englische übersetzt unter dem Titel: „Are the critics right?" Ich zitiere die Schrift mit den oben gesperrt bzw. fettgedruckten Worten). 1903 war im gleichen Verlag gefolgt: „Die Entwicklung der alttestamentlichen **Gottesidee** in vorexilischer Zeit, historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen" (Maiheft der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie", VII, 3). Auch diese Schrift ist größtenteils ins Dänisch-Norwegische übersetzt von Dr. Schmidt unter dem Titel: „Religionshistorien og Bibelkritiken", nachdem sie vorher schon in Luthersk Kirkentidende abgedruckt war.

Obwohl der St.....er Auftrag ehrenvoll und günstig war und daher etwas sehr Verlockendes für mich hatte, wurde ich nach kurzem Schwanken bald innerlich gewiß, daß ich ablehnen mußte, weil mir für die Lösung einer solchen Aufgabe noch zu viele Voraussetzungen fehlten. Eine fast 30jährige intensive und ununterbrochene Arbeit am Alten Testament hat mir hinterher mit aller Deutlichkeit gezeigt, wie richtig mein damaliger ablehnender Entschluß war. Als mir nun 1931 die gleiche Bitte von cand. phil. David Hedegård, dem Herausgeber der „Tidskrift för Predikanter" in Lidingö bei Stockholm ausgesprochen wurde, da war das Gefühl für die Schwierigkeit der Aufgabe und die Tatsache, daß ich besonders auf dem Gebiet des 3. Teils des Kanons gern erst eingehendere Studien gemacht hätte, immer noch so stark, daß ich zuerst absagte; aber die Besinnung darauf, daß ich doch durch jahrzehntelange Arbeit inzwischen tiefer in die Materie eingedrungen war, so besonders auf dem Gebiet der Pentateuchkritik, der prophetischen Literatur und der Proverbien, und daß es bei noch längerem Hinausschieben vielleicht nie zu einer solchen abschließenden und zusammenfassenden Arbeit kommen möchte, und der Gedanke daran, daß mir meine mit akademischem Grad aus-

gerüsteten und innerlich gleichgesinnten Kinder einen Teil der Arbeit und Verantwortung gerade auch auf dem angedeuteten Gebiet abnehmen möchten, veranlaßten mich zu einer Wiederaufnahme der bereits abgebrochenen Verhandlungen, die zum Abschluß führte, und als deren Ergebnis das fertige Buch im Stockholmer „Svenska Missionsförbundets Förlag" der Öffentlichkeit nunmehr vorgelegt werden kann. Jeder der Mitarbeiter trägt die Verantwortung für seine Beiträge. Meine Tochter Grete (Studien-Assessorin Lic. theol. in Potsdam) schrieb die Artikel: „Jeremia", „Nahum", „Habakuk", „Zephanja", „das Hohelied", „Ruth", „die Klagelieder" (unter Zeichnung mit „G. M."), mein Sohn Hilfsprediger Lic. theol. Hans (Trebitz-Elbe, unterzeichnet mit „H. M.") die Artikel: „Hesekiel", „die Psalmen", „Hiob", „der Prediger Salomo", „Esther", alle anderen Artikel lieferte ich selbst. Die innere Zusammenstimmung mit meinen Kindern ist mir ein besonderes Gottesgeschenk, für das ich nicht dankbar genug sein kann, eine ermunternde Bestätigung, daß ich auf dem richtigen Wege war, ein reicher Ersatz für das zunehmende schmerzliche Nichtbeachtetwerden in der wissenschaftlichen Welt und eine zuversichtliche Hoffnung für die Zukunft.

Überblick über die vorliegenden Verhältnisse. Bei der Stoffülle und den komplizierten Verhältnissen einerseits, bei dem so geringen zur Verfügung stehenden Raum und der Forderung der allgemeineren Verständlichkeit andererseits, muß von vornherein klar ins Auge gefaßt und geschieden werden, was als Ziel erstrebt werden kann, und was zu erreichen unmöglich erscheint. Unmöglich ist jeder Versuch der Vollständigkeit nach irgendeiner Seite hin; auszuscheiden sind alle Notizen bloß geschichtlichen und rein antiquarischen Interesses. Doch wird es sich empfehlen, einen Überblick über die vorliegenden Verhältnisse zu geben und dadurch ungefähr einen Eindruck zu erwecken, wo die Not liegt, und in welcher Weise eine Abhilfe in Angriff zu nehmen ist. Tiefste Einflüsse sind im letzten halben Jahrhundert auf die alttestamentliche Wissenschaft von Wellhausen ausgegangen. Im Pentateuch wurden die vorher schon geschiedenen Quellen von den meisten Forschern nach seinem Aufriß geordnet und die priesterlichen Gesetze in die Zeit nach dem Exil verlegt, nur daß die einmal angewandten Maßstäbe der Quellenscheidung bald zur völligen Zersplitterung bei konsequenteren Forschern führten. Auch die Geschichtsbücher mußten sich eine weitgehende Auffaserung gefallen lassen; sie griff aber auch auf die eigentlichen Prophetenbücher über. Immer stärker wurde die Neigung, mit prophetischen, poetischen und didaktischen Stücken nach unten zu gehen bis in die Makkabäerzeit hinunter, ja darüber hinaus. Vielfach wurde die Einleitungswissenschaft durch eine israelitische Literaturgeschichte ersetzt, die weniger die vorliegenden Bücher als die hinter ihnen stehenden Elemente unter-

suchte und den theologischen Gehalt oft über Gebühr in den Hintergrund stellte. Wunder, Weissagung und Inspiration waren Begriffe, mit denen man sich weniger abgab, oder die man selbstverständlich in negativem Sinne deutete und verwertete. Weite Kreise folgten auch dem von Wellhausen stark geförderten Evolutionismus. Demgegenüber fehlte es nicht an Versuchen, die in der Pentateuchkritik sich dem Wellhausenschen Schema, nach dem die priesterlichen Bestandteile des Pentateuch erst nachexilisch sein sollten, nicht unterordneten, sich auch sonst konservativer zeigten und eine in jeder Weise retardierende Wirkung ausübten. Auch traten viele für das unbedingte Festhalten an einer Offenbarung ein. Immerhin hat ein biblisch-theologisch so rechtsstehender Forscher wie Ed. König literarkritisch in der Hauptsache weit mit Wellhausen zusammengehen können, und die dogmatische Einstellung hat auch die konservativsten Forscher nicht dazu bestimmen können, etwa für Jes. 40 ff. oder Daniel die Konsequenzen zu ziehen. Die Vertiefung, die durch die dialektische Theologie eingetreten ist, ist gewiß auch an dem Alten Testament keineswegs spurlos vorübergegangen; ich denke an Veröffentlichungen des Kaiserschen Verlags in dieser Beziehung (Hiob, der Prediger Salomo, Amos, Jeremia); immerhin ist auch gerade in dieser Strömung eine verhängnisvolle Gleichgültigkeit gegen die Schäden der kritischen Auffassungen zu bemerken.

Andererseits sind doch auch sonst der Einleitungswissenschaft nicht unwesentliche Momente im Kampf gegen die übliche kritische Einstellung zu Hilfe gekommen; so ist von der religions- und stilgattungsgeschichtlichen Seite aus manches als altes Gut anerkannt; so ist z. B. in der Psalmenansetzung ein ganz wesentlicher Umschwung eingetreten; aber auch in gesetzlichen und kultischen Fragen sieht man durch jüngere Quellen altes Gut hindurchschimmern. Sellins Kommentar zu dem Zwölfprophetenbuch und seine Einleitung lenken in mancherlei Beziehungen zu gesünderen Grundsätzen zurück. Durch die Entdeckungen ist das ganze Entwicklungsschema Wellhausens als falsch erwiesen (s. „Pentateuch" unter A I). Die Begriffe von der im alten Orient herrschenden Kultur haben einen vollständigen Wandel erfahren (Vorstellungen von der Schreibkunst, der Rechtsentwicklung, der Spruchliteratur, des Kultus). Das alles übte natürlich seinen Einfluß auf die Wissenschaft von der alttestamentlichen Einleitung aus, freilich noch lange nicht genug. Wenn es im alten Orient damals so aussah, dann kann man Israel nicht isolieren, und dann darf man Anschauungen, die von einer anderen Einstellung aus gewonnen wurden, in keinerlei Weise mehr weiter fortschleppen, sondern muß ihnen konsequent den Abschied geben. Hätte man vor hundert Jahren den Orient gekannt, wie man ihn heute kennt, dann hätten viele von den Anschauungen, wie sie die alttestamentliche Einleitung entwickelt, gar nicht entstehen können. Diese Wissenschaft als theo-

logische Disziplin darf ihre Grundsätze natürlich überhaupt letztlich nicht von der profanen Wissenschaft hernehmen. Aber man darf und muß darauf hinweisen, daß das übliche Bild sogar und gerade nach diesen Grundsätzen verzeichnet war, daß umgekehrt aber das biblische Bild, soweit die allgemeine Kultur in Frage kommt, durchaus in diesen Rahmen hineinpaßt.

Zur Literatur. Es hat für unsere Absichten, die weithin gegen den Strom schwimmen, keinen Wert, hier eine Zusammenstellung der anders gerichteten Literatur zu geben. Von den sechs großen Kommentarreihen: Keil-Delitzsch, Hitzig, Strack-Zöckler, Nowack, Marti, Sellin entspricht außer der ersten keine unserem Ideal, und diese erste bedarf natürlich auch einer Ergänzung, die eine Auseinandersetzung mit allen den neuen Fragestellungen gibt. Dasselbe ist von den Einleitungen zu sagen. Kommentare werden wir in der Regel mit dem bloßen Verfassernamen geben, Einleitungen mit dem Vermerk (Einl.). Wertvoll sind immer noch die Beiträge von Hengstenberg (3 Bände), seine „Christologie des Alten Testaments" (2. Aufl., 3 Bände), seine Einzelbehandlungen (Hiob, Prediger, Hoheslied, Hesekiel, Psalmen, Bileam), die Einleitungen von Keil und Hävernick. Beachtenswerte Einzelwinke finden sich natürlich allenthalben; aber ich möchte noch besonders hinweisen auf Köhlers biblische Geschichte (3 Bände), auf Orrs „Problem of the Old Testament", auf Kuglers „Von Moses bis Paulus", auf Rob. Dick Wilsons Arbeiten (meist in „The Princeton Theol. Review"). Rupprechts Einleitung und seine Bücher über den Pentateuch enthalten gleichfalls viel Wertvolles; ebenso Greens Bücher, besonders „the unity of Genesis", worin er den Sprachbeweis der Kritiker für die Quellen ad absurdum führt. Die Theol. Hochschule der Evang.-Luth. Freikirche in Zehlendorf stellte mir die Einleitung in das Alte Testament, Leitfaden für Vorlesungen als Manuskript gedruckt (Missourier) freundlichst zur Verfügung, Missionsdirektor a. D. D. Bracker (Breklum) seine wertvollen Übersichten über die Propheten, wofür ich hiermit herzlich danke.

Die Literatur ist also in die einzelnen Artikel hineinverwoben. An Abkürzungen für fremde Arbeiten ist nur noch verwendet das Zeichen ZAW oder ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Der großen Schwierigkeit der Beschaffung der Literatur wurde dadurch begegnet, daß mir meine Kinder von den Bibliotheken das notwendige Material zugänglich machten, daß in bestimmten Fällen besondere Wünsche durch die Bibliothek der Theol. Hochschule der Evang.-Luth. Freikirche in Zehlendorf und durch Herrn Prof. D. Alt-Leipzig in bereitwilligster Weise erfüllt wurden; vor allen Dingen war mir die gütige Erlaubnis des nun verstorbenen Ephorus D. Riemer, die Bibliothek des Wittenberger

Predigerseminars zu benutzen, ein ganz außerordentlicher Dienst. An mehr als 40 Tagen habe ich dort arbeiten können. Allen Genannten sage ich meinen herzlichsten Dank.

Da ich meine Arbeit abseits vom gewöhnlichen Wege und mehr und mehr unbeachtet von der Zunft getan habe, meine Resultate aber naturgemäß vielfach von den früheren Arbeiten übernommen werden konnten, so gebe ich hier noch eine Aufzählung des wichtigsten in Betracht kommenden Materials. Sperrdruck bzw. **Fettdruck** entspricht wieder der Form, in der ich meine eigenen Arbeiten zitiere. Ich darf hier noch ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß ich von der Wellhausenschen Auffassung ausgegangen bin und mich Schritt für Schritt erst von einem angeblichen Resultat der Kritik nach dem anderen gelöst habe. Meine Ergebnisse sind auf historisch-kritischem Wege gewonnen, allerdings je länger, je mehr unter voller Anerkennung der für die Bibel selbstverständlichen Voraussetzungen, worüber sofort noch ein Wort zu sagen sein wird. Kritik, wie sie uns vielfach in den Ergebnissen und in der faktischen Arbeitsweise der Alttestamentler entgegentritt, Kritik, wie sie sich ohne Ehrfurcht an dem vorliegenden Material vielfach vergreift, Kritik, die ihr Objekt voll göttlichen Lebens behandelt wie der Anatom einen Leichnam, der Herbariensammler vertrocknete Pflanzen, statt wie der Arzt den Körper eines geliebten Menschen, wie der Gärtner lebendige Blumen, wie ein Jurist ein ihm persönlich angehendes Testament, mit einem Worte Kritik in Anführungsstrichen lehnen wir ab; dagegen behandeln wir die uns von Gott gegebenen heiligen Schriften in ihrer geschichtlich gewordenen und gegebenen Form selbstverständlich mit den Mitteln, wie sie der Geschichtswissenschaft und dem forschenden Menschenverstand zugänglich sind. Kritik in diesem Sinne nehmen wir für unsere Arbeit voll in Anspruch. Dies, um von vornherein Mißverständnissen zu begegnen, wenn das Wort Kritik in den folgenden Ausführungen vielfach von der sogenannten „höheren Kritik“ in abfälligem und abweisenden Sinne gebraucht ist, von der Kritik, die nur eine Mißgestalt ihrer selbst ist, vielfach dogmatisch gebunden, nämlich negativ-dogmatisch (s. noch „Pentateuch“ unter A III, 2 b und A I).

Abgesehen von den oben genannten Büchern **schrieb ich** folgende Sachen, die es mit der Pentateuchkritik irgendwie zu tun haben: **„Wider den Bann** der Quellenscheidung, Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuchproblems“ 1912 (Kommissions-Verlag bei Bertelsmann). **„Rückbeziehungen** des 5. Buches Mosis auf die 4 ersten Bücher, ein Beitrag zur Einleitung in den Pentateuch im Sinne seiner Einheit und Echtheit“ 1925 (Bibelbund, Gnissau, Bez. Kiel).

„Genesis“, „Exodus“, „Leviticus“, „Azazel“, „Day of Atonement“ in der „International Standard Bible Encyclo-

paedia" (Chicago, 2. Aufl. 1930). Vor allem kommt natürlich in Betracht: „Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis, Abriß einer Einleitung in den Pentateuch in Auseinandersetzung mit D. Sellins Einleitung in das Alte Testament" 1931 (Bibelbund). Als nicht zum Druck gekommene Vorarbeiten liegen im Manuskript vor: „Die Komposition der Sintfluterzählung und der ‚Schöpfungsberichte', ein Vorstoß gegen das Dogma der Quellenscheidung an den entscheidenden Punkten und ein Beitrag zu seiner Überwindung" und „Die Struktur des 1. Bundesbuches Ex. 20, 1—23, 33 in Auseinandersetzung mit Bertheau".

Für die prophetische Literatur will in erster Linie beachtet sein: „Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, ein Protest gegen moderne Textzersplitterung" 1906 (bei Bertelsmann). „Ezekiel" wurde von mir behandelt in „The International Standard Bible Encyclopaedia" (s. o.) und in Murrays „Illustrated Bible Dictionary" (London 1908), hier außerdem: „Jonah", „Micah", „Zechariah". Amos untersuchte ich in „Gesetz und Zeugnis" Jahrg. 1929, Obadja Jahrg. 1932, Joel Jahrg. 1930 und 1931 („Die Bedeutung Joels in der Schriftprophetie. Richtlinien zu einer Neuorientierung der Einleitung in die prophetischen Bücher des Alten Testaments"). „Geschichte und Prophetismus im alttestamentlichen Religionsunterricht" 1925 (Bibelbund, Gnissau, Bez. Kiel) geht den 1. und 2. Teil des Kanon an.

Für den 3. Teil verweise ich auf meinen Artikel in „Gesetz und Zeugnis" Jahrg. 1927: „Eine Probe aus Pastor M. v. Gerlachs ‚Deutschen Führer durch den Psalter'" und auf den 1933 ebenda erschienenen: „Kritische Beiträge zur angeblichen Abhängigkeit der Sprüche Salomos 22, 17—24, 22 von der ägyptischen Lehre des Amen-em-ope". In Murrays genanntem „Illustrated Bible Dictionary" verfaßte ich den Artikel: „Canon of Old Testament."

Das Ganze wird irgendwie in Betracht gezogen in folgenden Veröffentlichungen: „Die Entwertung des Alten Testaments durch den Neuprotestantismus" und „Um die Inspiration der Bibel, eine Auseinandersetzung mit D. Baumgärtels Vortrag" (Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christen) und als ein Nachtrag dazu: „Das Buch von Althaus ‚die letzten Dinge' und seine Stellung zur Heil. Schrift" (letzterer in „Gesetz und Zeugnis" Jahrg. 29; das übrige im Bibelbund); ferner „Über das Wunder in der Heil. Schrift" (2. Aufl. 1925, Auszug aus „Gesch. und Prophetismus", Bibelbund). In „Gesetz und Zeugnis" erschienen ferner: „Randglossen grundsätzlicher Art zu Prof. Lic. Joh. Hänels Schrift: ‚Alttestamentliche Sittlichkeit, dargestellt gegen ihre antisemitischen Verächter'" (Jahrg. 25) und „Das Verhältnis der

Heilsgeschichte zur Profangeschichte, ein Beitrag zum Problem: ‚Bibelglaube und Geschichtsforschung‘“ (Jahrg. 1929). Zur Thora (Pentateuch) lenken zurück: „Yahudas bedeutungsvolles Buch ‚Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen‘“ in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ 1932, S. 296—310, „Abwehr und Angriff gegen Eduard König“ (Bibelbund 1925) und in den „Zeitfragen evangelischer Pädagogik“ 1917: „Zur grundsätzlichen Erfassung und Behandlung des ersten Hauptstücks“ (Zillessen). Das Ganze alttestamentlicher Aufgaben umspannt die Schrift: „Wächterrufe zu Professor D. Kittels Vortrag: ‚Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft‘, eine prinzipielle und programmatische Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Wissenschaft im Interesse der Kirche“ (1922 bei Jensen, jetzt im Selbstverlag des Bibelbundes). Der Auseinandersetzung mit antisemitischen Fragestellungen war ein Manuskript gewidmet, an dem ich etwa ein Jahr arbeitete: „Was hat man gegen das Alte Testament? Beruhigende Winke für beunruhigte Gemüter“. Die Arbeit war von der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ bestellt, aber dann nicht angenommen!

Abgrenzung und allgemeine Zielsetzung. Weil wir uns beschränken müssen, verzichten wir, auf alles mögliche Wissenswerte einzugehen, was man sonst in der sogenannten allgemeinen Einleitung zu bringen pflegt, was aber deshalb jedermann auch leicht zugänglich ist, also etwa auf Auseinandersetzungen über Name, Begriff, Geschichte, Methode der Einleitung, Geschichte der Erhaltung und der Verbreitung der alttestamentlichen Schriften, Schriftarten, Handschriften, peripherische Varianten, Übersetzungen usw. Ich will nur sagen bezüglich der Übersetzungen, daß ich je länger, je mehr zu der Überzeugung gekommen bin, daß die griechische Übersetzung der Septuaginta (LXX) in keiner Weise mit dem masoretischen Text konkurrieren kann, was natürlich nicht ausschließt, daß hier und da doch einmal die Sept. die richtige Lesart haben oder auf die rechte Spur führen kann (s. noch „Jeremia“ und „Hiob“ und „allgemeine Bemerkungen zum Prophetenkanon“). Der kürzlich verstorbene Pastor Paul (der anonyme Verfasser des Büchleins „Das Geheimnis der 5 Bücher Mose durch neueste Forschungen enthüllt — ein Zeugnis eines von der Tagesmeinung unabhängigen Theologen“, Gebr. Bramstedt, Elmshorn) hat mir ein umfangreiches Manuskript über den Samaritaner überlassen. Leider hat mir die Zeit gefehlt, es für die vorliegende Arbeit noch fruchtbar zu machen; auch möchte ich vorher mich mit einem Sachverständigen noch in Verbindung setzen, ob eine Veröffentlichung möglich ist (s. noch „die Königsbücher“ am Schluß). Von der sogenannten allgemeinen Einleitung werden wir dagegen als Schlußartikel die recht wichtige

Untersuchung über den „Kanon“ bringen (s. auch unter „Hiob“, „Ruth“, „Klageliedern“, „Daniel“). In der Abgrenzung stimme ich also mit der Einleitung von Driver-(Rothstein) überein, nur daß dieser die Untersuchung über den Kanon gleich zu Anfang bringt, was mir unpraktisch erscheint.

Was also beabsichtigt ist und notwendig erscheint, ist eine solche Einführung in die einzelnen Bücher und in die gesamte Sammlung, die von einer mehr oder weniger krankhaften Auffassung zu einer gesunden überleitet, die durch Feststellung des Abschlusses des Kanons gewisse Abwege abriegelt, der Textzersplitterung in jeder Form entgegentritt, der zeitlichen Eingliederung und der Entfaltung des Aufbaus der einzelnen Schriften dient, die Richtlinien gibt, wie man mit Ehrfurcht und Vertrauen dem Alten Testament begegnen darf und mit Freudigkeit und Aussicht auf Erfolg, der nicht zerstört, sondern aufbaut, die Arbeit am Alten Testament wieder aufnehmen soll. Wo die Kritik auflösend und zerstörend gewirkt hat, ist es zu Unrecht geschehen. Auch wo Schwierigkeiten, Rätsel und Unsicherheiten zurückbleiben, ist ihre Lösung schwerlich im Sinne dieser Kritik zu suchen. Auch wird man sich nun von vornherein positiv darüber klar sein müssen, daß im Zusammenhang mit der christlichen Offenbarungsgeschichte Wunder, Weissagung und Inspiration allein sachentsprechend sind, und daß sie als solche nicht zum Anstoß genommen werden dürfen, dem Stoff skeptisch gegenüberzustehen; das wäre als negative Dogmatik zu werten und ist darum als unsachliches und deshalb unhistorisches Vorgehen abzuweisen (s. „Pentateuch“ unter A I und III, 2 b). Wir sehen also auch bewußt von jedem Versuch ab, eine profan gehaltene israelitische Literaturgeschichte zu schreiben. Wir behandeln unseren Stoff selbstverständlich als Offenbarung Gottes und werden nur so seiner Eigenart gerecht. Objekt sind allein die vorliegenden Schriften des Alten Testaments, die als solche und in ihrer Zusammenfassung der alt- und neutestamentlichen Gemeinde ihren Dienst tun durften und nur dadurch Interesse für die alt- und neutestamentlichen Frommen hatten und haben. Nach Möglichkeit sind Beziehungen zum Neuen Testament allenthalben deshalb aufgewiesen.

Nicht nur aus Raumersparnis blieben deshalb auch die Apokryphen und Pseudepigraphen fort; sie haben in einer Einleitung ins Alte Testament nichts zu suchen, so interessant, nützlich und wertvoll vieles aus ihnen sein mag. Wir geben jetzt also sofort die Besprechung der einzelnen Bücher und zwar in der Reihenfolge unserer hebräischen Bibeldrucke. Der Artikel über den „Kanon“ bildet den Schluß.

Einzelne Gesichtspunkte. Sprachgeschichtliches Material ist beim „Pentateuch“ angedeutet (s. A III, 1 b und B III, 2),

s. auch unter „Prediger Salomo" und „Daniel". Eine eigentliche Sprachgeschichte wird man erst schreiben können, wenn Reihenfolge der einzelnen Bücher wenigstens einigermaßen gesichert ist, wird also vielmehr Folge als Voraussetzung eines solchen Buches wie des vorliegenden sein. Doch müßte Yahuda's großartiger Versuch, die Sprache des Pentateuch aus der Zeit des ägyptischen Aufenthaltes Israels abzuleiten, viel ernster gewertet werden, als es geschieht. Unser Ergebnis der Einheit und Echtheit des Pentateuchs kommt Yahuda's Bemühungen weit entgegen. Mosis und später Davids Geschichte schaffen den für die Literaturentwicklung nötigen Boden; aber mit solcher Geschichte ist eben auch tatsächlich die notwendige Basis gegeben. In die Chronologie ist durch die Ausgrabung Jerichos ein die biblische Überlieferung bestätigendes Moment hinzugekommen (s. unter „Josua"; auch in den „Königsbüchern" und „Esra-Nehemia-Chronik" sind chronologische Fragen wenigstens angedeutet).

In den prophetischen Geschichtsbüchern (Josua bis Könige) kommen die Ergebnisse auf eine große Vereinfachung hinaus, soweit es sich um einzelne Quellen handelt. Vor allem sind aber die vorliegenden Bücher als kunstvolle Gebilde anzusehen und zu erfassen. Im eigentlichen Prophetenkanon hat sich mein früher im Joel-Artikel („Die Bedeutung Joels") gegebener Nachweis, daß Joel bis Maleachi im großen und ganzen als zeitlich geordnet anzusehen sind, nun auch im einzelnen bewährt, indem „Obadja", aber auch „Nahum", „Habakuk", „Zephanja" genau an ihrer richtigen zeitlichen Stelle eingeordnet sind; für Haggai, Sacharja, Maleachi liegt es klar zutage (s. noch „die allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon"). Nicht nur die einzelnen Zerstückelungen der Prophetenschriften und ihre Versetzung in späte Zeit, sondern auch die Abtrennung von ganzen Teilen wie Jes. 40 ff., Sach. 9 ff. und ihre Hinunterschiebung sind abzuweisen. Auch hier schiebt die Untersuchung über den „Kanon" bestimmten Anschauungen von vornherein einen Riegel vor. Besonders gilt das vom 3. Teil des Kanon. Extra hinweisen möchte ich auf die Untersuchungen meines Sohnes über die Struktur der „Psalmen". Was er für die Poesie feststellt, bewährt sich auch in abgewandeltem Sinne für die Prosa und die halbpoetischen Propheten: Parallelismus membrorum und Symmetrie in erweitertem Sinne scheint eine große Rolle beim Aufbau fast sämtlicher biblischer Bücher zu spielen. Überall ist hier von vornherein ein wichtiges Moment gegeben gegen die Zersplitterungs- und Vereinzelungsmanie (s. auch die „allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon"). Die wichtige Frage von Entlehnungen wird in den „Sprüchen Salomos" abgehandelt. „Den Prediger Salomo", „Esther", „Daniel" empfehle ich der besonderen Beachtung, wiewohl ich meine schon vor dem

Auftrag begonnenen Untersuchungen über Daniel gern erst noch weitergeführt hätte, ehe ich sie schon jetzt vorlegen mußte. Auch in „Esra", „Nehemia", „Chronik" hoffe ich manches zur Lichtung des dort herrschenden Chaos beigetragen zu haben. Bei der Untersuchung eigentlicher Überschriften ergab sich, daß sie sämtlich als ursprünglich und zutreffend zu gelten haben, so bei den Propheten, den Psalmen, den Sprüchen, dem Prediger, dem Hohenlied. Bei den Propheten hat sich offenbar der Nachfolger nach seinen Vorgängern gerichtet.

Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Untersuchung über den „Kanon", bei der sich meine früheren Ausführungen in Murrays genanntem Illustrated Bible Dictionary nur in jeder Weise bestätigten. In diesem Punkte zeigt sich schon allein die ganze Unmöglichkeit vieler kritischer Aufstellungen.

Noch ein Wort über die Quellenfrage, damit im folgenden keine Mißverständnisse aufkommen. Selbstverständlich hat auch die hebräische Geschichtsdarstellung vielfach mit Quellen gearbeitet. Überall, wo sich derartige Aussagen finden, sind sie als Tatsache zu beachten. Aber die Anerkennung dieser selbstverständlichen Erscheinung ist ganz etwas anderes als die Annahme der oft aus der Phantasie herausgeborenen kritischen Quellen. Wo außerdem im Alten Testament Quellen ausdrücklich genannt werden, werden sie in den allermeisten Fällen geradesowenig aus der Verarbeitung des Schriftstellers herauszufinden und herauszudestillieren sein, wie das in anderen Geschichtswerken der Fall ist; es müßte denn sein, daß es sich um direktes Zitat handelt, oder daß die Quelle selbst uns noch vorliegt.

Der größte Nachdruck ist endlich auch hier darauf zu legen, daß der Charakter der Heiligen Schrift mit voller Anerkennung von allem, was dazu gehört, gewahrt bleibt und demgemäß auch der Zusammenhang im Alten Testament selbst wie mit der neutestamentlichen Heilsökonomie bewußt zum Ausdruck gelange!

Der Pentateuch.

Gleich hier zu Anfang unserer Arbeit drängt sich die Schwere der Aufgabe, eine Einleitung in das Alte Testament auf so beschränktem Raume zu schreiben, dem Bewußtsein auf: die Verhältnisse sind so kompliziert, die Probleme so mannigfaltig, die eigene Anschauung so unpopulär; und es muß nun doch zugleich Orientierung, Kritik und Aufbau gegeben werden. Ich kann also nur einige Hauptlinien andeuten, auf andere Arbeiten verweisen, die Näheres bringen, und im übrigen hoffen, daß der Leser von sich aus den zu gebenden Anregungen weiter nachgeht. Andererseits hat freilich eine solche kurze Zusammenfassung doch nicht nur Nachteile; es liegt darin für den Autor der heilsame Zwang, sich selbst über die Hauptsachen klar zu werden, und für den Leser liegt darin der Vorteil, daß auch er über den Einzelheiten nicht so leicht am Ganzen vorbeisieht und sich vollends nicht abschrecken läßt, das Ganze einmal kritisch durchzudenken.

Der Pentateuch enthält geschichtliche und gesetzliche Partien. Beide werden in Quellen geschieden. Aber die Gesetze werden zugleich benutzt, um einen Fortschritt in der Kultusgesetzgebung aufzuzeigen, und zwar in einem Sinne und in einem Umfang, der von der schlichten Darstellung der Bibel weit abführt. Auch hängt die ganze kritische Auffassung mit einer bestimmten Theorie über die Entwicklung der Religionsgeschichte zusammen. Gerade in letzterer Beziehung müssen wir uns ganz kurz fassen, so wichtig diese Gedanken einst gewesen sind, und so sehr sie unbewußt, besonders in den Ergebnissen, immer noch nachwirken. Aber es empfiehlt sich, gerade hier den Ausgangspunkt zu nehmen, weil diese Gedankengänge in ihrer Unhaltbarkeit sich inzwischen herausgestellt haben, und weil die Dinge gerade hier von vornherein klar und einfach lagen, sofern es sich um eine dogmatische Konstruktion handelte. Sodann werden wir einige Hauptpunkte der Gesetzgebung zu besprechen haben, danach einiges über die Quellenscheidung in den geschichtlichen Partien sagen. Der einheitliche Aufbau der einzelnen Bücher und des ganzen Pentateuch sowie Hinweise auf die Echtheit des in sich einheitlichen Werkes bilden den Schluß; bei den einzelnen Büchern sollen die wichtigsten sogenannten Postmosaica besprochen werden. Die kritische Aufteilung wird wenigstens angedeutet.

A. Die Position der Gegner.

I. Der evolutionistische Ausgangspunkt

So sehr die Wellhausensche Schule sich mit der Gloriole der Geschichtswissenschaft zu schmücken wußte, so schimmern doch durch den ganzen kritischen Ansatz anders geartete Motive dogmatischer Art hindurch. Wellhausen hat durch seine Berufung auf Vatke, dem er das Beste für seinen Aufriß zu verdanken bekennt, selbst beigetragen zu der Erkenntnis, daß seine Grundstellung von vornherein vielmehr als eine dogmatische denn als eine historische anzusehen war. Vatke war Hegelianer und Entwicklungstheoretiker. Auch nach Wellhausen sollte sich die israelitische Religionsgeschichte entwickelt haben wie jede andere; das Muster für die Anfänge gab Wellhausen das altarabische Heidentum vor Mohammed. Und so entstand der künstlich konstruierte Prozeß, der von den polydämonistischen Anschauungen der vormosaischen Zeit zu dem Glauben an einen Volksgott durch Moses und schließlich zu dem an den sittlichen Gott der ganzen Welt durch die Propheten führte. Soweit nun ein Beweis für diese Anschauung aus der Bibel gegeben wurde, habe ich in meiner „Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit" den Gegenbeweis geliefert, daß das ganze Schema in die Bibel erst hineingelesen ist, um aus ihr wieder herausgelesen werden zu können, und daß uns, wir mögen die Quellen scheiden und datieren, wie wir wollen, als legitime Religion immer der ethische Monotheismus entgegenleuchtet.

Aber das angedeutete Bild Wellhausens von der Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte hat sich auch durch die Entdeckungen inzwischen als direkt falsch erwiesen. Kittel äußerte in seinem bekannten von den Alttestamentlern aller Richtungen beifällig aufgenommenen Vortrag auf dem 1. deutschen Orientalistentag in Leipzig 1921: „Die Zukunft der alttest. Wissenschaft": Mit der Entdeckung der Amarnabriefe und den palästinensischen Ausgrabungen sank „das bisherige Altertum der mosaischen und unmittelbar vormosaischen Zeit in Palästina herab zu einem palästinischen Mittelalter, ja zu einer Spätzeit gegenüber den Anfängen und der Kulturhöhe des 3. und fast des ganzen 2. Jahrtausends v. Chr. im Lande. Damit waren vollkommen neue Maßstäbe gegeben ... es fehlte dem Gebäude (nämlich Wellhausens usw.) das Fundament, und es fehlten den Baumeistern die Maßstäbe", und deshalb mußte nun eine wesentliche Korrektur erfolgen. Die Literarkritik „war veraltet, weil sie Israel als für sich stehende, isolierte Größe behandelte, was in den 70er Jahren noch verständlich, in den 80er und 90er aber nicht mehr erlaubt war" (s. noch die Auseinandersetzung mit dem Kittelschen Vortrag in meinen „Wächterrufen"). Well-

hausen hat sich also zunächst auf das Gründlichste geirrt, und das besonders Bemerkenswerte ist, daß die Wissenschaft Jahrzehnte brauchte, ehe sie diesen Irrtum begriff und eingestand, obwohl sie Jahrzehnte vorher von anderer Seite darauf hingewiesen war (vgl. Rupprecht). Das Unbegreifliche ist, daß Wellhausen trotz seines Generalirrtums noch immer seinen traurigen Ruhm nicht völlig eingebüßt hat, das eigentlich Tragikomische liegt aber darin, daß Wellhausen in religionsgeschichtlicher Beziehung Israel gerade nicht isolieren wollte, sondern einen Strom der allgemeinen Entwicklung sich konstruiert hatte (s. o.), und daß sich nunmehr das merkwürdige Bild ergibt, daß man Israel in ganz unmöglicher Weise von den Völkern der Umwelt isolieren müßte, wenn es sich so entwickelt hätte, wie es Wellhausen der Welt vorspiegelte. Endlich sind tief zu bedauern die starken Nachwirkungen, die das Wellhausensche Bild noch unbewußt und im Gegensatz zu den Kittelschen Eingeständnissen ausübt. So ist es ja nur erklärlich, daß sich noch heute jeder entrüstet oder belustigt abwendet, wenn man auch nur die mosaische Echtheit des Pentateuch in den Mund nimmt.

Man halte sich nun noch vor Augen, wie man vor 100 Jahren bestritt, Mose habe auch nur schreiben können, oder wie man ihm vor noch 30 Jahren in maßgebenden weiten Kreisen den Dekalog und die bürgerliche Gesetzgebung des 1. Bundesbuches Ex. 21—23 absprach. Man weiß nun, wie nicht nur in offiziellen Urkunden, sondern im täglichen Leben im Orient die Schrift benutzt wurde, wie Hammurabi etwa ½ Jahrtausend vor Moses einen sich in manchen Beziehungen mit dessen Gesetzbuch berührenden Gesetzeskodex herausgab, und wie auch dieser nur e i n e der mannigfachen Äußerungen juristischen Geistes und juristischer Anschauung im Orient überhaupt ist. Und nun ermesse man daran den ganzen Unwert dessen, was sich einst als Wissenschaft hat breitmachen dürfen (s. u. unter B I, 4).

Noch ein Wort speziell über die vormosaische Periode von einer anderen Seite aus. Man faßt die Patriarchen jetzt doch nicht mehr so harmlos und naiv wie früher als heroes eponymi oder als Stammesgötter auf. Wenn man auch noch weit davon entfernt ist, den biblischen Aussagen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so ist doch auch in dieser Beziehung eine Besserung unverkennbar. In meiner „Gottesidee“ habe ich zugleich daran erinnert, daß die mosaische Periode nicht auf eine vormosaische zurückgewiesen haben würde, wenn diese nicht wirklich existiert hätte, und daß die vormosaische der Patriarchen es erst erklärt, wieso Moses mit seiner Anknüpfung daran überhaupt beim Volk Glauben finden konnte. Vgl. in neuerer Zeit noch Rabins Buch „Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung“. Alt fängt wenigstens an, in Gottesbeschreibungen

wie in dem „Schild Abrahams“ Gen. 15, 1, in dem „Schrecken Isaaks“ Gen. 31, 53, in dem „Starken Jakobs“ Gen. 49, 24 geschichtlich wertvolle Hinweise zu finden („Der Gott der Väter“).

II. Die angebliche Kultusentwickelung.

1. Vergleich der Gesetze und der Geschichte.

Nur angedeutet werden kann hier der in den „Prolegomena zur Geschichte Israels“ allerdings genial und bestechend durchgeführte Gedanke von Wellhausen, der doch nur der notwendige Schlußstein war zu einem Gebäude, dessen Grundstein schon vor ihm gelegt war. Auch hier ist das Verdienst Wellhausens insofern von vornherein relativ, ganz abgesehen davon, daß schon andere vor ihm zur späten Ansetzung der priesterlichen Gesetzgebung gekommen waren. Natürlich wankt mit der Unhaltbarkeit des vorausgesetzten Grundes aber auch die Krönung. Man hatte sich seit de Wette daran gewöhnt, das Deuteronomium im 7. Jahrhundert entstanden sein zu lassen, das dann 2. Kön. 22 f. gefunden wurde und die Kultusreformation und die Kultuszentralisation unter Josia zur Folge hatte. Wellhausen ging nun von diesem scheinbar festen Datum zuerst rückwärts. Wie Deut. 12 der 2. Kön. 22 f. eingeführten Einheit des Kultusortes zu entsprechen schien, so Ex. 20, 24, das als Teil des als älter angesehenen 1. Bundesbuches gilt (Ex. 20, 22 — Kap. 23), dem bis dahin herrschenden Zustand, daß man nämlich überall habe opfern dürfen und tatsächlich überall geopfert habe, wobei nun noch die Ex. 20, 24 ausdrücklich gemachte Beschränkung geflissentlich ignoriert wurde. Vor allem ging aber Wellhausen von 622 aus weiter nach vorwärts, setzte den als urkundlich anerkannten Bericht über die Kultusreformation Esras Neh. 8—10 in Parallele zu 2. Kön. 22 und brachte mit ihr die Entstehung der sogenannten priesterlichen Bestandteile der mittleren Bücher des Pentateuch, also Ex. 25—31; 35—40; Lev. ganz; Num. 1—10 usw., in Verbindung. Diese Gesetzgebung setze die Kultuszentralisation des Deuteronomiums voraus, bringe sie in ein künstliches System, das in dem nach dem salomonischen Tempelbau rückwärts projizierten Offenbarungszelte seinen Mittelpunkt habe, und stelle so als mosaisch hin, was doch nur Priesterphantasie im Exil und nach dem Exil gewesen wäre. Diese Gedanken wurden nun weiter im einzelnen durchgeführt hinsichtlich der Opfer, der Feste, des Kultuspersonals und der Ausstattung des Klerus.

Für die Auseinandersetzung mit diesem Aufriß verweise ich auf meine „historisch-kritischen Bedenken“ und auf meine „Einleitung in den Pentateuch“. Aber auch daran sei erinnert, wie die beiden Grundpfeiler der Brückenkonstruktion seitdem unterminiert wurden. Von rechts wie links wurde der Zusammenhang zwischen 2. Kön.

22 f. und dem Deuteronomium gelockert, so wenn Hölscher, Horst und andere das Deuteronomium 100 Jahre jünger ansetzen, oder wenn es von anderen aus der angenommenen Umklammerung mit 2. Kön. 22 f. gelöst wird, sei es, daß man mit seiner Entstehung weiter zurückgeht, sei es, daß man die Kultuskonzentration als Aufgabe von Josias Kultusreformation bestreitet (vgl. in letzterer Beziehung die Arbeiten von Oestreicher).

Die Entstehung der priesterlichen Gesetzgebung, des sogenannten Priesterkodex, im Zusammenhang mit Neh. 8—10 wurde von allen bestritten, die hauptsächlich nach Dillmanns Vorgang an der Reihenfolge Priesterkodex (= P) — Deuteronomium (= D) festhielten. Aber auch hier unterminiert zugleich die Arbeit von links das Fundament, indem Neh. 8—10 nicht mehr als unbestrittene Einheit angesehen wird und auch sonst hier der Zusammenhang sich lockert (s. u. unter „Nehemia" und „Esra" und Arbeiten von Bertholet, Hölscher und Torrey).

Es sei aber auch darauf hingewiesen, wie selbst innerhalb des Kreises der Wellhausenianer von vornherein an den beiden Hauptpunkten böse und gefährliche Konfliktsstoffe lagen; so bei dem D, ob man es aus prophetischen oder aus priesterlichen Kreisen hervorgegangen sich denken sollte, mit einer pia fraus oder ohne sie arbeitete, und erst recht beim P, sofern man ihn in Neh. 8—10 schon mit dem ganzen Pentateuch zusammen erstmalig veröffentlicht sein ließ und dabei wohl den „urkundlichen" Bericht Neh. 8—10 auf seiner Seite hatte, aber dafür nun alle Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit der widersprechenden Stoffe geduldig mit in den Kauf nahm, die doch erst zur Annahme der langen Kultusentwicklung genötigt hatten — so Wellhausen selbst, und neuerdings wieder Sellin und Schäder —, oder ob man nur den P veröffentlicht sein ließ, wie Reuß, Kayser, Cornill, Kautzsch meinten und dafür allerdings nun den als „urkundlich" angesehenen Bericht von Neh. 8—10 gegen sich hatten und die angedeuteten Schwierigkeiten nur auf einen späteren Zeitpunkt verschoben. Das muß hier genügen (s. Näheres in meiner „Einleitung in den Pent." S. 313 ff. und in den „hist.-krit. Bedenken" S. 8 f., 32 ff.). Nur sei noch auf die naive Selbstverständlichkeit hingewiesen, mit der die Kritik die geschichtlichen Aussagen vergewaltigt und in ihr Schema einzuspannen versucht, wie die über das Zentralheiligtum oder die über die Unterschiede im Kultuspersonal, oder auf die Leichtigkeit, mit der sie an den für sie bestehenden Schwierigkeiten vorbeisieht (Dasein des Hohenpriesters und der Unterscheidung von Priestern und Leviten gleich nach dem Exil, also beträchtlich vor 444, s. u. unter 2 b γ und unter „Haggai").

2. Vergleich der Gesetze untereinander.

a) Grundlegende Gesetze bezüglich des Kultusortes.

α) Das Verhältnis von Ex. 20, 24 und Deut. 12. Gehen wir von der Stelle im D aus, so ist es an sich sehr schwierig, das Verhältnis sich so vorzustellen, wie es oben S. 14 aufgezeigt wurde. Zunächst hätte es sich dabei nicht um eine Entwicklung, die man doch so gern stark betont, gehandelt, sondern um einen absoluten Gegensatz, sofern Ex. 20 Opfer überall, Deut. 12 dagegen nur am Zentralheiligtum erlaubt hätte. Aber es läßt sich nun auch umgekehrt zeigen, daß das Deut. zum ganzen Bundesbuch eine total andere Einstellung zeigt, als sie ihm im Verhältnis zu Ex. 20, 24 zugeschrieben wird. Nach einer von König („Deuteronomium") gegebenen Darstellung wird das Bundesbuch fast vollständig vom D übernommen (nur Ex. 21, 18—22; 21, 26—22, 14. 18. 27. 28 b; 23, 6 f. 12 f. 18 nicht, vgl. Näheres in meiner „Einleitung in den Pent.", S. 255 f., und in meinen „Rückbeziehungen" S. 72 f.). Aber auch das Altargesetz von Ex. 20, 24 ff. selbst wird in Deut. 27, 5 f. ganz ausdrücklich berücksichtigt, und die Stelle Jos. 8, 30 ff., die ihrerseits sich auf Ex. 20 bezieht, bestätigt, daß das von Deut. 27, 1—8 Befohlene ausgeführt ist, so daß auch die an sich ganz ungerechtfertigte Loslösung der Verse Deut. 27, 5 f. aus ihrem Zusammenhang unmöglich wird. Von Ex. 20, 24 her zeigt sich gleichfalls die Unmöglichkeit der Wellhausenschen Fassung. Der Relativsatz (b^{e}khol-hammaqom 'asher 'azkir-'eth-sh^{e}mi) bringt Wellhausens Auffassung, daß damit Opfer überall erlaubt werden sollen, zum Scheitern, selbst wenn man mit Sellin den Artikel vor maqom streichen wollte, oder wenn man ihn mit Kautzsch im Sinne von „jeder" versteht („an jeder Stätte, die ich dazu bestimmen werde, daß man mich daselbst verehre"). Das Zentralheiligtum befand sich ja zunächst noch auf der Wanderung und wechselte seinen Ort (s. auch Deut. 16, 21 f.). Vielleicht sollen auch Opfer bei besonderen Gottesoffenbarungen wie später Richt. 2, 1 ff.; 6; 13 von vornherein dadurch mitumschrieben werden. Durch Oestreichers Hinweis auf Deut. 23, 16 f. ist ferner doch insofern jedenfalls eine Parallele zu Deut. 12 gewonnen, die die ganz starre Konzentration hier unmöglich macht: die verschiedenen Sklaven wählten sich doch eben verschiedene Wohnstätten, wenn auch der einzelne nur an einem Ort wird haben wohnen dürfen oder tatsächlich gewohnt haben wird. Das Bundesbuch kennt aber auch seinerseits das Zentralheiligtum in Ex. 23, 15 ff. (vgl. auch 21, 4 ff.; 22, 8), kann doch also nicht mit sich selbst in Widerspruch gebracht werden und hat zudem gerade auch 20, 26 den Singular „mein Altar". Deshalb kann auch 20, 24 unmöglich von Laienaltären verstanden werden, wie es im Anschluß an Wiener verschiedentlich angenommen wird; auch ist in Deut. 27, 5 f.; Jos. 8, 30 ff. die Beziehung auf den offiziellen Gemeindekult über jede Un-

sicherheit erhaben. König benutzt in ZATW 1924 zwar Deut. 12, 1—7; 26, 4 für die Einheit der Kultusstätte, merkwürdigerweise aber nicht Ex. 20, 26 bei seiner Besprechung von Ex. 20, 24.

Soll mit dem Artikel in Ex. 20, 24 vollends nach Kugler ausgedrückt werden „im Bereich des ganzen Heiligtums“ („Von Moses bis Paulus“, S. 53 ff.), so würde in Ex. 20, 24 geradezu das eine Heiligtum selbst gekennzeichnet sein, s. auch wieder in V. 26 den Singular „mein Altar“.

Endlich ist noch einerseits darauf hinzuweisen, daß wenigstens das Bundesbuch in zunehmendem Maße als mosaisch anerkannt wird von der Kritik, andererseits darauf, daß die Richterzeit doch eben wirklich das Zentralheiligtum von Silo usw. hat, vgl. 1. Sam. 1—3 (besonders 1, 3; 2, 14. 27 ff.; Jer. 7, 12).

β) Das Verhältnis von Lev. 17 und Deut. 12. Das Deut. für sich genommen. Um Deut. 12 im 7. Jahrhundert auch nur verständlich machen zu können, behauptete man, daß vorher jede Schlachtung als Opfer angesehen sei und nun freigestellt werde, also den Opfercharakter einbüße. Aber nicht nur wird vor Lev. 17, über das nachher zu sprechen sein wird, sondern auch in dem P zugeschriebenen Gen. 9 die freie Schlachtung als seit Noahs Tagen bestehend vorausgesetzt. Wenn die umgekehrte Voraussetzung der Kritik wirklich zuträfe, nach der bis Deut. 12 im 7. Jahrhundert jedes Geschlachtete zugleich Opfercharakter an sich getragen hätte, so wäre ja das Dasein der Höhen für Opferzwecke gar nicht zu begreifen, da sie vielmehr völlig überflüssig erscheinen müßten. Ferner ist an den Stellen, an denen von Privatschlachtungen die Rede ist, und die man zum Beweis heranzuziehen versucht, von keinerlei religiösen Zeremonie etwas zu spüren, ja an den meisten erscheint Derartiges an sich völlig undenkbar, ganz abgesehen davon, daß in zwei Fällen Schlachtungen durch Frauen erzählt werden, nämlich durch die Rebekka in Gen. 27, 9 und durch die Hexe zu Endor in 1. Sam. 28, 24. Andere Stellen sind Gen. 18, 7 (Abrahams Diener); 43, 16 (das Mahl für Josephs Brüder); Ex. 21, 37 (gesetzliche Bestimmung); Richt. 6, 18 f. (Gideon); 1. Sam. 25, 11 (Nabal); 1. Kön. 19, 21 (Elisa). In 1. Sam. 14, 32—35 aber wird der Altar erst hinterher in V. 35 errichtet. Als Versündigung wird der Genuß des Fleisches in seinem Blut in V. 32 f. 34 ausdrücklich angegeben. Die Zeremonie wird in V. 34 auch von Saul nur als Schlachtung, nicht als Opferung bezeichnet. Der Altar aber ist offenbar ähnlich zu verstehen wie in Ex. 17, 15 (1. Sam. 15, 12); der Stein, den das Volk vorher herbeigewälzt hat, kann doch nicht hinterher als das Errichten eines Altars durch Saul bezeichnet werden. Saul selbst aber mochte beschwichtigt sein in seinem Gewissen, weil er ja 1.) dem Frevel des Volkes Einhalt getan, und 2.) durch Errichtung des Altars

Gott die Ehre gegeben zu haben glaubte. Durch Abweisung der besprochenen Annahme, daß vor Deut. 12 im 7. Jahrhundert jede Schlachtung ein Opfer gewesen sei, ist aber nun auch jede Möglichkeit erschöpft, für Deut. 12 überhaupt eine Erklärung zu geben, wenn man von dem biblischen Verhältnis zu Lev. 17 absieht.

Lev. 17 für sich genommen. Nicht nur wächst die Willigkeit und die Neigung in der wissenschaftlichen Welt, das sogenannte Heiligkeitsgesetz, zu dem man, übrigens irrtümlicherweise (s. u. unter „Leviticus"), Lev. 17 nimmt, als echt, d. h. als mosaisch anzuerkennen, wenigstens weite Bestandteile, sondern diese Neigung kommt auch speziell Lev. 17 zugute; so nimmt Sellin in der „Einl." wegen V. 7 als Entstehungszeit die Wüstenwanderung an, Löhr hält inhaltlich Lev. 17 für mosaisch. Dieses Kapitel ist wegen der geforderten Kultuseinheit und speziell wegen der Bestimmung, daß alles Blut an dem Zentralheiligtum zu schlachten ist, wirklich nur in der mosaischen Zeit möglich und konnte in keiner anderen auch nur ersonnen werden. Dann ist aber eben damit die ganze Zeremonialgesetzgebung ohne jede Frage oder Unsicherheit in allen Hauptpunkten und nach allen Hauptrichtungen hin als mosaisch möglich erwiesen: Lev. 17 setzt ja das Offenbarungszelt mit seinem Ritual und Priestertum voraus; also sind die Bestimmungen über die Herstellung dieses Zeltes, über seine Bedienung, über die darzubringenden Opfer und über das Kultuspersonal selbstverständlich auch in mosaischer Zeit möglich, wahrscheinlich, ja notwendig, da sie ja die Voraussetzung für Lev. 17 bilden.

Die Beziehung von Deut. 12 auf Lev. 17. Eben damit ist nun auch die einzig mögliche und wirklich zureichende Erklärung für Deut. 12 gegeben. Lev. 17 war nur während der Wüstenwanderung auszuführen möglich; Deut. 12 hebt deshalb die Bestimmung von Lev. 17, daß jede Schlachtung Opfer sei, auf; das war notwendig und ist also begreiflich nur in der Zeit unmittelbar vor der Einwanderung. Hiermit ist also nun allein schon die ganze Auffassung der Kritik in den beiden Hauptpunkten im negativen Sinne entschieden, nämlich es gehört die Zeremonialgesetzgebung wirklich in die Zeit der Wüste, das Deuteronomium in die Zeit unmittelbar vor der Einwanderung hinein. Umgekehrt ist nicht nur Deut. 12 zu jeder anderen Zeit unverständlich, sondern es ist auch, wenn man trotzdem Deut. 12 in der Zeit seit 622 erst in Wirksamkeit sein läßt, wieder ganz unbegreiflich, daß Lev. 17 im oder nach dem Exil diese Bestimmung von Deut. 12 seinerseits hätte aufheben können, und daß Lev. 17 als mosaisch mit dem ausdrücklichen Beisatz ewiger Geltung in V. 7 eingeführt wäre, noch dazu unter Androhung der Todesstrafe, dies alles auch noch ganz abgesehen von der Tatsache, daß die Bestimmung der absolutesten Kultuskonzentration eben

zu jeder anderen Zeit als der mosaischen in sich völlig unmöglich erscheinen muß. Wohl wird mit Deut. 12, 8 entschieden Front gemacht gegen den Zustand der Willkür, wie er während der 40jährigen Wüstenwanderung eingerissen war, aber gleichzeitig eben die in Lev. 17 gegebene gesetzliche Bestimmung der Kultuseinheit abgeändert, da sie nun nach der Einwanderung undurchführbar geworden war.

γ) Ex. 33, 7—11 und 34, 29 ff. Das Auffallende beider Bestimmungen ist das, daß sowohl die erstere, die man dem Elohisten zuzuschreiben pflegt, wie die letztere, die man dem Priesterkodex zuerteilt, ein Offenbarungszelt vor dem erst in Kap. 35 ff. gebauten kennt. Aber eben dadurch, daß wir nicht nur die erste Stelle allein nehmen, wie es die Kritik zu tun pflegt, um dadurch einen Widerspruch zu konstruieren und damit ihr eigenes Hypothesengebäude zu stützen, sondern dadurch, daß wir die 2. Stelle hinzunehmen und also nun mit dieser Stelle die Aufstellungen der Kritik zugleich belasten, bereiten wir den Weg zur Lösung vor. Die Bibel ist der Meinung, daß auch vor der Errichtung des Stiftszeltes in Ex. 35 ff. schon ein Verkehr Gottes mit Moses bestand, indem wohl Mosis eigenes Zelt dazu diente; wenigstens besagt das die Sept., und diese Auffassung wird durch das lo des hebräischen Textes durchaus möglich, das sich dann eben nicht auf Gott (lateinisch = ei), sondern auf Moses (= sibi) beziehen wird und beziehen kann. Daß dieses dem Verkehr mit Gott provisorisch dienende Zelt Mosis nach Ex. 33, 7 ff. sich außerhalb des Lagers befand, ist durch den Zusammenhang erklärt: Gott konnte nach Ex. 32, 34; 33, 3. 5 nicht in das Lager selbst hineinkommen; erst Mosis Fürbitte macht diese Tatsache rückgängig 33, 14 ff. und hat den neuen Bundesschluß in Kap. 34 zur Folge.

b) Die Auffassung der 3 Gesetzessammlungen im allgemeinen.

α) Bundesbuch, Priesterkodex, Deuteronomium sind einfach inkommensurable Größen. Diese 3 Arten von Bestimmungen sind überhaupt gar nicht miteinander zu vergleichen, insofern als selbstverständlich eine bürgerliche Gesetzgebung (Bundesbuch), ein Ritualkodex (P), und eine testamentarische Schlußansprache des Moses (D) auf verschiedenen Ebenen liegen. Sehr fein hat den Unterschied nach der sprachlichen Seite hin gekennzeichnet das Buch D. M. G. Kyle's, des Ausgräbers von Sodom und Gomorra: „The Problem of the Pentateuch, a new solution by archaeological methods“ (1920, Bibliotheca Sacra Company). Daß dieser qualitative Unterschied einfach ignoriert ist und man statt dessen eine Entwicklungsreihe konstruierte, als handelte es sich um irgendwie koordinable Größen, die einander ablösten und aufeinander folgten, ist einer der Grundirrtümer der ganzen Wellhausenschen Schule. In all den auf S. 14 unter II, 1 genannten Gegenständen wirkt er sich auf

das Unheilvollste aus, z. B. in der Anschauung der Festgesetzgebung, wenn man die Bestimmungen des P mit Ex. 23, 14 ff. und Deut. 16 konfrontiert und in eine künstliche zeitliche Entwicklung hineinpreßt.

β) Die Verkennung des Deut. in sich. Die ganze Kritik beruht sodann auf der Voraussetzung, daß das Deuteronomium als selbständiges Gesetzbuch in Betracht komme. Das ist eine ganz deutliche Verkennung dieses Buchs, wie sofort nachgewiesen werden soll. In **1, 5** wird bereits ausgesagt, daß das Buch nichts als eine „Erläuterung“ der vorangehenden Gesetzgebung (Thora) sein will, eine Einschärfung, die Moses zum Abschied („heute“, vgl. 4, 8. 40; 5, 1; 6, 6; 7, 11 usw.) gab. Ebenso gibt **4, 5 ff.** zu erkennen, daß schon vor der neuen Darlegung der Gesetze in Kap. 5 ff.; 12 ff. diese selbst bereits vorlagen (vgl. das Perfektum!) in der sinaitischen Gesetzgebung, so daß also in nuce alles vorhanden war, was Moses nun nur neu einschärft. Dasselbe ist **4, 8** ausgesagt, und V. 14 ist ausdrücklich zu lesen, daß die Satzungen und Rechte damals schon, d. h. am Horeb, gelehrt sind. Ebendahin weist es, daß die Thora, die Moses im Deut. bringen will (4, 44), mit dem Dekalog beginnt, der doch am Sinai gegeben (bzw. am Horeb) ist, und daß hinzugefügt wird, daß dort schon alle Gebote, Satzungen und Rechte, die er die Israeliten nun lehren will, gegeben waren, vgl. 5, 28—30 und 6, 1—3. So allein war es auch möglich, daß in Kap. 5—11 schon immer wieder auf die Gebote, Satzungen und Verordnungen hingewiesen wird, ehe sie noch im einzelnen entfaltet sind, was erst Kap. 12 ff. geschieht, vgl. 6, 1. 17. 20. 25 (hier am Schluß das Perfektum); 7, 11; 8, 11; 11, 1, und daß sie auch wirklich später im einzelnen nur entfaltet werden, vgl. 20, 17; 24, 8 f. Endlich wird in 26, 16—19 in der markanten Schlußmahnung, in der 26, 17 f. das „heute“ zweimal stark hervorgehoben wird, doch durch den Begriff „Eigentumsvolk“ in V. 18 ausdrücklich noch einmal an die Sinai-Gesetzgebung Ex. 19, 5 f. erinnert, neben der das Deut. keine neue Gesetzgebung sein will, wiewohl in Deut. 28, 69 der Bund im Lande Moab dem Bund am Horeb entgegengesetzt ist und Weiterbildungen im einzelnen nicht ausgeschlossen sind, sondern sogar erforderlich waren. Damit ist der Kritik ein Generalmißgriff nachgewiesen, wie er allerdings ärger kaum gedacht werden kann. Über die Bedeutung des Deut. im Beweis gegen die Quellenscheidung sonst s. u. unter B I, 2.

γ) Verkennung des Deut. in seinem Verhältnis zu P im allgemeinen. Unter a β) S. 17 ff. war nur ein besonderer Fall, wenn auch ein extra bedeutsamer, aufgezeigt, die Beziehung von Deut. 12 auf Lev. 17. Aber nun handelt es sich um die Betonung, daß ganz allgemein die deuteronomischen Gesetze die von P voraussetzen oder sie weiterbilden in einzelnen Fällen, die mit der

sich nun ändernden Lage des Volkes zusammenhingen und sich mit der prinzipiellen Auffassung, daß D als Ganzes keine neue Gesetzgebung ist, durchaus vertragen. Deut. 24, 8 f. wird auf die Aussatzthora Lev. 13 f. ausdrücklich verwiesen. Deut. 12, 15. 22 wird angenommen, jeder weiß, wer als rein und unrein zu betrachten ist (vgl. z. B. Lev. 12; 15. In 26, 14 wird ausdrücklich an Gebote erinnert, wie sie Lev. 21 f. und Num. 19, 14 ff. über die verunreinigende Wirkung von Leichen gegeben sind). Deut. 14 und Lev. 11 sind nicht unabhängig voneinander; daß Deut. 14 nicht das Ursprüngliche ist, wird durch den Sprachcharakter, der dem der priesterlichen Bestimmungen entspricht, sicher. Also D fußt auf **Lev. 11—15**; das ist unser erstes zweifelsfreies Ergebnis. — In Deut. 10, 1 ff., das sich in einem Zusammenhang befindet (9, 1—10, 11), der Ex. 25 bis 40 auf Schritt und Tritt in allen vermeintlichen Quellen voraussetzt, wird daran erinnert, daß Moses früher die Anfertigung einer Lade aus Akazienholz befohlen habe, und daß diese auch hergestellt sei: Alles das steht in Ex. 25, 10—20 bzw. 37, 1—9 und 25, 21 f. bzw. 40, 20 f.; und Deut. 9, 9. 11. 18; 10, 10 erinnert an die 40 Tage in Ex. 24, 18, die mit dem Befehl der Stiftshütte ausgefüllt waren. Da nach Deut. 31, 26 das Gesetzbuch neben die Lade gelegt werden soll, muß selbstverständlich eine Überdachung des Raumes als vorhanden vorausgesetzt werden, also das Offenbarungszelt, das 31, 14 f. ausdrücklich erwähnt wird; diese Verse können nur durch eine petitio principii ausgeschieden werden. Also auch im allgemeinen (neben Deut. 12) wird der **Kultusort** nach den priesterlichen Bestimmungen im Deut. vorausgesetzt. — Dasselbe gilt von der **Kultusausübung.** In Deut. 12, 6 ff. usw. werden Brandopfer und Schlachtopfer, Zehnte, Hebeopfer, Gelübde, freiwillige Gaben, Erstgeburten genannt, die also den Israeliten bekannt waren und selbstverständlich durch feste Bestimmungen geregelt sein mußten, wie das in den priesterlichen Gesetzen und nur hier der Fall war (vgl. auch wieder Deut. 12, 15. 22; 15, 22 und Lev. 17, 13). Daß Wellhausens Anschauungen speziell über das Rauchopfer unhaltbar waren, hat Löhr deutlich ausgesprochen („Das Räucheropfer im Alten Testament" 1927). Israel bis ins Exil ohne solche einzelne kultische Bestimmungen zu lassen, während bei den Ägyptern, Babyloniern, Assyrern und Phöniziern der Opferdienst streng geregelt war (Heinisch, Gen.), war eins der Schildbürgerkunststücke der Kritik. — Aus dem sogenannten Heiligkeitsgesetz Lev. 18—26 — Kap. 17 wird nach jeder Seite hin unpassend dazu genommen — kommen wenigstens mit Kap. 19; 23 und besonders 26 zahlreiche Berührungen vor. Um direkte Verweisung handelt es sich wieder bei dem **Kultuspersonal.** Es ist eine Tragikomödie an sich, wie die Kritik zu der Annahme der späten Gliederung im Priesterstand kam, indem sie 1.) eine prophetische Zukunftsrede (Hes. 40—48) in ihre gesetzliche Entwicklung hin-

einzwängte, und zwar wesentlich nur in diesem einen Punkte (Hes. 44), indem sie 2.) alle vorexilischen Aussagen, die eine Trennung voraussetzen (Hoherpriester, Priester, Leviten), vergewaltigte, indem sie 3.) das Auftauchen von Hohepriester, Priestern und Leviten mit der Rückkehr aus dem Exil als eine gegebene Tatsache sich ruhig gefallen ließ, die doch der Theorie von der Neueinführung des Priesterkodex erst 444 geradezu ins Gesicht schlug. Hier haben wir nur das Verhältnis von D und P zu untersuchen und den doppelten Beweis zu erbringen, der für die entgegengesetzten Behauptungen der Kritik in dieser Beziehung geradezu vernichtend ist: 1.) daß D entsprechend seinem oben dargelegten Charakter als testamentarischer Rede Mosis an das Volk die Unterschiede zwar natürlich nicht so stark betont als die priesterliche Kultusgesetzgebung, aber diese letztere doch eben deutlich genug voraussetzt, und 2.) daß die Unterscheidung selbst auch nach D ganz unverkennbar vorhanden ist.

Wie in P nimmt Aaron und sein Sohn Eleasar eine überragende Stellung ein in Deut. 10, 6. Für die Echtheit des Abschnittes V. 6 bis 9 s. meine „Rückbeziehungen" S. 36 ff. Und umgekehrt, wie beide in Deut. 10, 6 nur als „Priester" benannt werden, so auch meist trotz ihrer überragenden Stellung bei P, vgl. Num. 33, 38; 3, 32; 4, 16; 25, 7—11; 26, 1 (Aaron); 19, 3 f.; 26, 3. 63; 27, 2. 19; 31, 6. 12 f. 21. 26. 31. 41. 51. 54; 32, 2. 28 (Eleasar), obwohl sie beide eben wirklich H o h e priester waren. Und in Deut. 10, 8 f. (s. auch 33, 8 ff.) wird in D die T ä t i g k e i t des Stammes Levi zusammengefaßt, die selbstverständlich entsprechende Ordnungen für die unterschiedenen Personen im einzelnen voraussetzt, und diese waren in P wirklich und nur hier vorgeschrieben, nämlich in Num. 1, 49 ff.; 4, 1 ff. (Tragen der Lade), Ex. 28, 35. 43; 29, 30; 30, 20 (ständiger Diener vor Jahwe), Num. 6, 23 ff. vgl. Lev. 9, 22 (segnen in Jahwes Namen). In Deut. 10, 9; 18, 2 wird aber auch direkt auf göttliche Anordnungen verwiesen, die in Num. 18, 20—24 wirklich und nur hier vorhanden sind und sich auch in den Ausdrücken: cheleq und nach^{a}la (Teil und Erbteil) berühren (vgl. auch noch den in Gen. 1, 4. 6. 7. 14. 18 dem P zugeschriebenen Ausdruck hibhdil = trennen), und zwar wird in Num. 18 die in V. 20 auf die Priester gemünzte Bestimmung in V. 24 ausdrücklich auf alle Leviten ausgedehnt (vgl. weiter meine „Einleitung in den Pent." S. 258 f.).

Aber zum anderen wird nun auch die Unterscheidung im priesterlichen Stand, wie gesagt, im Deuteronomium selbst vorausgesetzt. Es ist ja doch eigentlich wieder an sich ganz unglaublich, daß Israel (im Unterschied von anderen Völkern) bis über 622 hinaus keinerlei Gliederung beim Kultuspersonal gekannt haben sollte. Über 10, 6. 8 (Stellung Eleasars) s. o. Wenn 27, 12 Levi unter den 6 segnenden Stämmen sich befand, nach V. 14 aber Leviten die Flüche aussprechen, so ist das nur möglich, wenn hier ein Unterschied vorlag,

wie man ihn nun auch immer sich angewendet denke (s. auch noch V. 9 und Jos. 8, 33). Wenn weiter in Deut. 12, 12. 18 f.; 14, 27. 29; 16, 11. 14; 26, 11—13 von der Fürsorge für die Leviten die Rede ist, so können damit unmöglich die in angesehenster Stellung sich befindenden Priester gemeint sein, s. 18, 3; 19, 17; 17, 12; 20, 2; 26, 3 f.: an den 3 letzten Stellen muß wohl sogar wieder an den Hohenpriester gedacht sein!

Da 18, 1 ff. direkt auf Num. 18, 20—24 verwies (s. o.), so ist offenbar in V. 3 von dem Priester, in V. 6 vom Leviten gesprochen und die in V. 1 genannten „levitischen Priester" sind also durchaus nicht identisch mit dem sich anschließenden Ausdruck „der ganze Stamm Levi", sondern letzterer ist eine Erweiterung. Ja der Ausdruck „levitische Priester" könnte „priesterliche Leviten" den anderen Leviten geradezu gegenüberstellen und so auf ihr Dasein hinweisen, es von neuem bestätigen (so Goldberg, „die Wirklichkeit der Hebräer" I, S. 190), oder er betont den levitischen Charakter des Priestertums und schließt andere Stämme aus, geradeso, wie es dann durch Aarons blühenden Stab in Num. 17, 6 ff. (P) entschieden war (im Gegensatz zu den 11 Stäben der anderen Stämme).

Was endlich die **Festzeiten** angeht, so ist das Laubhüttenfest nicht nur bei D 7tägig (Deut. 16, 15), sondern auch bei P (vgl. Lev. 23, 36. 39. 40. 41. 42; Num. 29, 12, s. auch das Herabsinken der Opfer am 8. Tage gegen den 7. in Num. 29, 32—36). Es ist also der behauptete Widerspruch eingetragen, indem man bei P eine 8tägige Feier feststellte, und vielmehr Übereinstimmung zwischen D und P in diesem Punkte festzustellen. Ebenso liegen wenigstens Berührungen vor, indem in Deut. 16, 3 der im Pentateuch sonst nur noch Ex. 12, 11 (P) gebrauchte Ausdruck b^{e}chippazon (in ängstlicher Hast) wiederkehrt, desgleichen in Deut. 16, 8 ʻaçereth als Schluß einer Festwoche wie in Lev. 23, 36; Num. 29, 35. Aber der Name „Hüttenfest" in Deut. 16, 13 ist ohne geschichtliche Beziehung, ja ohne ausdrückliches Gesetz, wie es in Lev. 23, 39 ff. P vorliegt, einfach unverständlich. Dasselbe gilt von der Datierung der Feste (s. Näheres in meiner „Einleitung in den Pent.", S. 261 f., in meinen „Rückbeziehungen", S. 80 f.): 16, 9 ist zu unbestimmt („7 Wochen sollst du dir abzählen") ohne Anfangstermin, wie er Lev. 23, 15 ff. 10 f. P vorausgesetzt wird. Und sollte Passah-Maççoth eine gemeinsame Feier sein (vgl. die Festversammlung Deut. 16, 8) und eine historische Gedenkfeier an den Auszugstag in Ägypten 16, 1. 3, so sind die näheren zeitlichen Angaben, wie sie in P vorliegen und nur hier, einfach als bekannt vorausgesetzt. — Es ist ja bei allen diesen Verhältnissen im Auge zu behalten, daß das Deuteronomium zeitlich und räumlich hinter den mittleren Büchern des Pentateuch steht, und daß dieser als eine schriftstellerische Einheit überliefert ist.

III. Die Quellenscheidung in der Geschichte.

Einleitung: Zusammenhang und Selbständigkeit dieser Partien gegenüber den Gesetzen.

Die Quellenscheidung in der Geschichte hängt mit der Unterscheidung der Gesetze zusammen, sofern die Größen P und D auch hier auftauchen, und sie ist doch selbständig entstanden und daher getrennt zu betrachten, wie ja hier nun auch noch andere Größen, nämlich die des Elohisten (= E) und des Jahwisten (= J), auftauchen, andererseits die geschichtlichen Partien im Deuteronomium weniger hervortreten. Erst später hat man auch die priesterliche Gesetzgebung mit der Geschichtsdarstellung des P zusammengebracht und die beiden Bundesbücher Ex. 20—24 und 34 von E und J aufgenommen werden lassen.

1. Die Quellenscheidungsmaßstäbe.

a) 'Elohim-Jahwe.

Die Beobachtung der verschiedenen Gottesnamen in der Genesis hat der Quellenscheidungshypothese einst ihren Anfang gegeben (Astruc). Sie schien durch Ex. 6, 2 ff. eine urkundliche Begründung zu erhalten, sofern hier der Name Jahwe erst neu geoffenbart erschien, bis dahin Gott aber sich nur als 'el shaddaj geoffenbart hätte. Allein, will man aus dem angegebenen Tatbestand 2 besondere Quellen ableiten, so dürfte die Zeit vor Moses ja nur den Namen 'el shaddaj, nicht aber 'elohim aufweisen, während dieser Name 'elohim doch gerade als charakteristisch für P angesehen werden soll nach der Kritik. Es soll weiter dieselbe Quelle P nicht nur den Jahwenamen, sondern alles vermieden haben, was auf eine Theokratie vor Moses schließen lassen könnte. Aber dabei hätte nun P im Widerspruch zu dieser ausgeklügelten Theorie in Gen. 2, 1—3 den Sabbat, in Gen. 17 die Beschneidung, in Gen. 9 die Stellung zum Blut gehabt. Der Jahwist soll Jahwe von Anfang an brauchen; aber Gen. 4, 26 müßte man konsequenterweise auch im Sinne von Ex. 6, 2 ff. deuten, so daß der Gebrauch des Jahwenamens in dieser Quelle vor Gen. 4, 26 auch unmöglich wäre, wovor tatsächlich viele Kritiker nicht zurückschrecken. Meint aber Ex. 6, 2 ff. nicht, daß der Jahwename vor Moses unbekannt war, sondern nur die volle Offenbarung dessen, was mit ihm gegeben war, so fällt die Beweiskraft dieser Stelle an sich zusammen,* und an Gen. 4, 26 allein wird

* Vergleiche den Aufsatz „Mose vid den brinnande busken" von Rabbiner Dr. B. Jakob, aus dem Deutschen (Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums) ins Schwedische übersetzt von kyrkoherde C. Sandegren (Tidskrift för predikanter 1933, Seite 174 bis 186). Hier wird zunächst die Ansicht zurückgewiesen, daß Ex. 6 der Jahwename zum erstenmal kundgetan wird (Ex. 6 setzt nicht drei Stadien der Gottesoffenbarung voraus: bis Abraham elohim, von Abraham bis Mose el-schaddaj, von Mose ab

niemand mehr Anstoß nehmen. Faßt man vollends Ex. 6, 2 f. als Frage, so verwandelt sich die Stelle sogar zum Beweis des Gegenteils dessen, was die Kritik sie jetzt besagen läßt („Und habe ich mich etwa nicht als Jahwe geoffenbart?"). So in „Schrift und Bekenntnis" Nr. 4 von 1931. Das Fragewort kann ja im Hebräischen fehlen und fehlt gern, wie ich hinzufüge, in Sätzen mit waw consecutivum, ferner wenn das betonte Wort vorangeht, endlich bei negativem Sinn. Alle 3 Momente treffen aber in Ex. 6, 3 zusammen; bei dieser Fassung allein hat auch das „und auch" in V. 4 glatten Anschluß.

Schon vor Ex. 6, 2 f. ist der durch P mitgeteilte Name von Mosis Mutter Jokhebhedh mit Jahwe zusammengesetzt (Ex. 6, 20; Num. 26, 59); in Gen. 17, 1; 21, 1 b haben auch P-Texte Jahwe. Durch die alten Namen Morijjah Gen. 22, 2 E, vielleicht auch Juda (Gen. 29, 35 J) und durch den Namen von Benjamins Enkel Abijjah (1. Chron. 7, 8) und den von Judas Ururenkel Achijjah (1. Chron. 2, 25) ist es an sich unmöglich, daß Jahwe erst durch Moses bekannt geworden sein könnte. Sonst hätte auch der Jahwist es nicht so ganz anders darstellen können; und war umgekehrt diese Auffassung zur Zeit der angeblichen Entstehung des Priesterkodex bekannt, wie das die Voraussetzung der Kritik ist, so hätte dieser unmöglich wagen dürfen, sie ohne weiteres abzuändern. Vollständig unmotiviert und ungeklärt blieb bei alledem die Frage, wieso denn der Elohist, die weitere umfangreiche Quelle E, denn dazu kam, nach der Offenbarung des Jahwenamens, bald Jahwe, bald 'elohim zu brauchen, und warum der Jahwist 'elohim nicht von Anfang an gebraucht haben sollte. Die ganze Theorie ist also nach jeder Seite hin mangelhaft aufgebaut; und soweit sie eine Begründung gibt, ist sie so schwach,

---

jahve; die übliche Deutung der Stelle berechtigt höchstens zur Annahme von zwei Stadien: el-schaddaj und jahve, von einem elohimstadium ist Ex. 6 gar nicht die Rede. Unbegreiflich ist, daß der Redaktor vor Ex. 6 vorkommendes jahve nicht geändert haben sollte, während er bei Abraham und Sarah die Änderung überall durchführte. Ex. 6 wird der Leser gar nicht auf die Einführung eines neuen Gottesnamens vorbereitet; es müßte mindestens dastehen: „mein Name ist Jahve".) Sodann wird die Stelle unter Berücksichtigung des Zusammenhangs gedeutet: Die Einleitung „elohim sprach zu Mose" Ex. 6, 2 greift auf Ex. 3; 4 zurück. Jahve sagt nicht „ich heiße jahve", sondern „ich bin jahve"; diese Worte appellieren an die Kenntnis von Jahwes Wesen, die durch Nennung des Namens in der Vorstellung hervorgerufen wird, vgl. die Parallele Gen. 41, 44 „ich bin Pharao". Überhaupt ist Ex. 3—7 in der Disposition der Bestellung Josephs (Gen. 41, 39—46) parallel: 1. die Ernennung Gen. 41, 39 f.; Ex. 3. 2. Legitimation Gen. 41, 41—43 (Ring, Kleidung, Wagen); Ex. 4 f. (Wunder). 3. „ich bin Pharao" (Gen. 41, 44), „ich bin jahve" (Ex. 6, 2). 4. Personalien Gen. 41, 45 f.; Ex. 7, 7. — Ex. 6 wird nicht der Name Jahve zum erstenmal bekanntgemacht, sondern Gott sagt, daß Israel Krafttaten Gottes erleben wird, die zeigen, was das Wort „ich bin jahve" bedeutet. Die Richtigkeit dieser Exegese beweisen verwandte und von Ex. 6 abhängige Stellen wie Ex. 16, 12; Jes. 64, 12; Jer. 16, 21; Hes. 20, 5. 9; 39, 7. H. M.

daß der Grund unmöglich das darauf errichtete Gebäude der Quellentheorie tragen kann.

Aber man zerstörte auch alles Zutrauen zu der Hypothese, indem man neben den 1. Elohisten, der Gen. 1 geschrieben haben sollte, und den man später mit P identifizierte, einen 2. (= E) stellte, der sich von Gen. 15 oder 20 ab seinem ganzen Charakter nach dem Jahwisten annäherte, aber im Gottesnamen mit dem 1. übereinstimmte bis zur Mosesoffenbarung hin. Denn damit scheidet die überzeugende Kraft, die im Gebrauch des Gottesnamens 'elohim und Jahwe für die Annahme der Quellenscheidung zu bestehen schien, vollends aus. Die Theorie war zwar nach der einen Seite hin durch das Zwickmühlensystem unangreifbarer geworden, aber ihre Willkür lag nach der anderen Seite hin doch eigentlich offen zutage. Dieser letztere Eindruck verstärkt sich, wenn man bedenkt, daß die E- und J-Partien auf weite Strecken hin so eng miteinander verbunden gewesen sein müßten, daß man sie sich vielfach nicht mehr zu scheiden getraute. Mit Gen. 40 verschwindet der Jahwename überhaupt bis Ex. 3 (außer einem Male in dem poetischen und also von den anderen Quellen besonders genommenen Jakobssegen Gen. 49, 18). D. h. die so schmale Basis verengt sich noch stark. Dazu haben die Abweichungen in den Übersetzungen, die die Kritiker sonst zu berücksichtigen pflegten, aber bei den Gottesnamen ganz inkonsequenterweise außer acht gelassen hatten, doch inzwischen gegen die Sicherheit der Theorie stutzig gemacht; zahllose Unstimmigkeiten in der Einzelausführung kamen hinzu, so gleich, daß beim Auftauchen des Jahwisten in Gen. 2, 4 b die Theorie nicht aufging, da 2, 4 b—3, 24 beide Gottesnamen Jahwe 'elohim unmittelbar nebeneinander gebraucht werden. Kurz, sogar in den Kreisen der Kritiker ist das Vertrauen auf die Beweiskraft der Gottesnamen für die Quellentheorie im deutlichen Abnehmen begriffen (vgl. neuerdings besonders Volz-Rudolph: „Der Elohist als Erzähler ein Irrweg der Pentateuchkritik?" 1933. S. 15 f.).

b) Der Sprachgebrauch.

Dasselbe ist von dieser 2. Begründung zu sagen: Die langen Listen, wie sie bei Dillmann oder Strack auftauchten, sind auf ein sehr unscheinbares Häuflein zusammengeschmolzen. Aber es kommt hinzu, daß auf diesem Gebiet mit einer unglaublichen Unverfrorenheit und mit einem unverantwortlichen Leichtsinn gearbeitet ist, so daß ein Material aufgetischt wurde und wird, das vielfach einfach nicht stimmt oder bei Nachprüfung sich als völlig belanglos herausstellt. Durch beständiges Ignorieren der Literatur, die dieses einwandfrei bewies (z. B. Green, Rupprecht), hat sich das Schuldkonto der Kritiker beträchtlich vermehrt. Das Material bedarf eben strengster Sichtung, und was übrig bleibt, ist zum Beweis unzureichend. Z. T. ist die Basis zu schmal; wie kann man bei 'ish w^e'ishto (für

Männchen und Weibchen bei Tieren) von einem Sprachgebrauch des Jahwisten reden, wenn sich dafür nur ein einziger Vers anführen läßt (Gen. 7, 2)? Wie darf man sapha und lashon (Sprache), die man allein aus 2 Kapiteln Gen. 10 f. nachweisen kann, und die sich in Hes. 3, 5 f.; Jes. 28, 11; 33, 19 nebeneinander vertragen, zum Beweis für Scheidung anführen? Z. T. ist das Material falsch und unbrauchbar: Wie kann man bara' (schaffen) in Gen. 1 als Sprachgebrauch des P verwenden, während es 6, 7 J, Ex. 34, 10 Dt (= Deuteronomist) oder J, Num. 16, 30 JE (Vereinigung von Elohist und Jahwist), Deut. 4, 32 Dt oder dem Redaktor, aber jedenfalls nicht P zugewiesen wird? Oder wie darf man demgegenüber 'asah (machen) und jaçar (bilden) in Gen. 2, 4 b—3, 24 für eine andere Quelle als P, nämlich für J, in Anspruch nehmen, obwohl P in Gen. 1, 1—2, 4 a 10 mal 'asah hat (8 mal für das Tun Gottes)? Geradezu unglaublich einfältig ist die Zuweisung der Kanaaniter an den Jahwisten, die der Amoriter an den Elohisten, wenn doch beide Ausdrücke sich in J, JE, Dt, D, R? finden, die Amoriter allein außer in E auch noch in der unbekannten Quelle Gen. 14, ferner in Dt, D?, J, im Lied Num. 21, 29, in JE, in P (Jos. 13, 21), die Kanaaniter außer in J: in JE, in Dt, P, R! Z. T. sind sprachliche Bedeutungsunterschiede (holidh - jaladh — das genauere holidh in der Linie der Verheißung —, karath und heqim b^{e}rith — heqim b^{e}rith vom Bestätigen eines bereits bestehenden Bundes —) oder Unterschiede in dem geographischen Gebrauch, je nachdem man sich näher oder ferner befindet (Sinai-Horeb), übersehen. Z. T. ist ignoriert, daß manche Ausdrücke, die nur in der Schöpfungs- und Sintfluterzählung sowie in der Opfersprache vorkommen, durch den jeweiligen Inhalt ganz natürlich bedingt sind, aber nur durch falsche Generalisierung als Sprachgut für eine gesonderte Quelle verwendet werden konnten. In zahllosen Fällen würde die konsequente Durchführung der Quellenscheidungsmaßstäbe zur völligen Textzersplitterung führen oder jedenfalls nicht nur zu den angegebenen Quellen (s. in letzterer Beziehung z. B. Jetro-Reguel-Hobab-Jether), oder sie denkt gar nicht daran aufzugehen (Jakob-Israel), oder sie läßt sich mit den Voraussetzungen der Kritik ad absurdum führen; so bei 'anokhi-'^{a}ni (= ich): ist es doch unbegreiflich, daß das angeblich junge '^{a}ni gerade in dem für älter angesehenen Heiligkeitsgesetz (Lev. 18—26), das alte 'anokhi auch noch in dem für spät erklärten Rahmenstück des Deut. (Kap. 4; 29 ff.) sich gehäuft findet.* Für das einzelne von a und b verweise ich auf S. 122—186 meiner „Einleitung in den Pent."

---

* D. König muß in seiner Schrift „Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?" (im folgenden als „Pentateuchkritik" zitiert) S. 35 ff. gegen die erste Schwierigkeit zu einer unhaltbaren Defensive aus der Offensive übergehen; bei dem zweiten Punkt zeigt er seine völlige Ratlosigkeit.

S. die Zustimmung von Volz-Rudolph a. a. O. S. 17. 5, auf S. 5 auch zum folgenden Gegenstand (Dubletten).

c) D u b l e t t e n.

α) B l o ß e W i e d e r h o l u n g e n. Gehen wir von diesen aus. Eine der bekanntesten dieser Dubletten ist die Gefährdung der Patriarchenfrauen in Gen. 12 J; 20 E und 26 J. Aber, da sie J und E zugeschrieben wird, so verschwinden die Wiederholungen in J auch durch die einfache Quellenscheidung gar nicht. Andererseits sind die 3 Erzählungen so ähnlich, daß sie gar nicht unabhängig voneinander entstanden sein können. Gen. 20, 13 E setzt endlich direkt voraus, daß solche Erfahrungen nach den orientalischen Verhältnissen der Wiederholung ausgesetzt waren.

Eine andere beliebte Dublette, die für Quellenscheidung benutzt wird, ist die Hagarerzählung in Gen. 15 J + P und 21 E. Aber bei dieser Auffassung würde bei E 21, 17 auf Ismaels Namen angespielt, der bei E gar nicht genannt ist! In Gen. 16 wieder wird V. 15 f. P zugeteilt; aber dieser notwendige Schluß der Geburt Ismaels kann dem J, dem der Anfang des Kapitels neben P zugeschrieben wird, doch nicht einfach fortgeschnitten werden.

Weiter sind Wiederholungen von Benennungen und Umnamungen ein außerordentlich beliebter Fundort für die Sucher von Quellen. Aber in Gen. 26, 18 ist angegeben, daß Isaak verschüttete Brunnen seines Vaters Abraham wieder aufgrub und s i e v o n n e u e m m i t d e n a l t e n N a m e n b e n a n n t e! Und durch die Amarnabriefe ist bestätigt, daß Jebus Richt. 19, 10 f.; 1. Chron. 11, 4 ff. schon Jahrhunderte vorher einmal Jerusalem hieß (vgl. Salem Gen. 14, 18; Ps. 76, 3); es erhielt dann also nur später zu Davids Zeit den alten Namen zurück. Dann treten aber verschiedene Benennungen wie die Bethels, Jakobs, Hormas, der Jairsdörfer (s. unter „Deuteronomium" unter a) von vornherein in ein ganz anderes Licht, als es das ist, in dem es die Quellentheorie sah und für ihre Zwecke benutzte. Es ist auch nicht angebracht und nicht gerade überzeugend, etwa 3 Anspielungen auf Isaaks Namen für 3 Quellen zu verwenden (Gen. 17, 17 P; 18, 15 J; 21, 6 E) und 3 unberücksichtigt zu lassen, als wären sie nicht auch da (vgl. 21, 9 E; 21, 6 b E; 26, 8 J); ebenso mit 3 Anspielungen auf Ismaels Namen zu verfahren (17, 20 P; 16, 11 J; 21, 17 E) u. eine 4. (auch noch in dem Vers 21, 17 E) zu ignorieren. Zu allen angeblichen Dubletten der Josephsgeschichte sei darauf verwiesen, daß noch ein Kritiker wie Nöldeke sich gegen diese Zersplitterung der Josephsgeschichte wehrte! Endlich alle Dubletten von denen, die einem angeblichen JE-Zusammenhang entnommen sind — und es sind deren gar nicht wenige —, verschwinden durch die Quellentheorie gar nicht. Vor allem entsteht aber bei den meisten Dubletten eine Versündigung gegen das psycho-

logische und religiös-ethische Verständnis, s. meine Bücher „Wider den Bann", S. 19 ff. und „Einleitung in den Pent.", S. 186—208 und 208—219. Natürlich liegen in dem allen zahlreiche, den Text in Wirklichkeit stark zusammenbindende Fäden.

β) Widersprüche. Da die wichtigsten gesetzlichen Widersprüche bereits oben besprochen sind (s. II, 2, S. 16 ff.), die aus der Josephsgeschichte wohl nicht so schlimm sein können, wenn sie einen Nöldeke nicht bewegten, hier der Quellenscheidung zuzustimmen, wenn Wellhausen aber Konsequenzenmacherei trieb, so beschränken wir uns hier auf die sogenannten „Schöpfungsberichte" und die Sintfluterzählung. Bei Gen. 1 f. ist die ganze Fragestellung von vornherein insofern irreführend, als Gen. 2 bestimmt kein neuer Schöpfungsbericht gegeben werden soll. Das wird jetzt auch von links her anerkannt (Frankenberg, Gunkel). Es wäre ja auch ein merkwürdiger Schöpfungsbericht, der erst schilderte, was an Pflanzen nicht da war, um dann die Schöpfung der Pflanzen im allgemeinen gar nicht zu bringen, wohl aber nach 3, 18 vorauszusetzen, der ebenso Fische und Reptilien gar nicht nennen würde. Da ferner in Gen. 2 keine zeitliche, sondern nur die logische Aufeinanderfolge beabsichtigt ist — der Mensch kann doch V. 7 nicht geschaffen werden, ehe sein Wohnsitz da ist (V. 8), und nicht zweimal in den Garten gesetzt werden sollen (V. 8. 15) —, so fallen alle von der Reihenfolge her kommenden Widersprüche in sich zusammen, die man zwischen Kap. 1 und 2 aufzeigen zu können meinte (Pflanze, Tier, Mensch bzw. Mensch, Pflanze, Tier; Mann und Weib gleichzeitig bzw. hintereinander). Alles ist in Gen. 2 vielmehr schon in Beziehung zum Menschen gesetzt, dessen Fall Kap. 3 beschrieben werden sollte. Auch ein Widerspruch in der Zeit (Gen. 2, 4 b: Schöpfung an einem Tage) ist eingetragen, da b^{e}jom ganz allgemein zu verstehen ist (= zur Zeit). Ebensowenig besteht ein Widerspruch insofern, als Gen. 2 von der Dürre ausgehen soll im Gegensatz zu Gen. 1; denn auch in 1, 9 ff. ist ja der Begriff der Trockenheit bereits gegeben. Umgekehrt zeigt nun gerade der V. 4 im 2. Kap., den man zwischen P und J aufteilt, daß Gen. 1 f. ganz unzerreißbar sind. Schon der Begriff Tol^{e}dhoth, der die Entwickelung von etwas bereits Vorhandenem, nicht aber die Zeugung von etwas erst Entstehendem gibt, verwehrt es, 2, 4 a zum Vorausgehenden zu nehmen. Da der ganz ähnlich gebaute (und P zugeschriebene) Vers 5, 1 nicht zerrissen wird, so muß 2, 4 auch zusammengelassen werden und ist nicht zu teilen zwischen 2 Quellen (s. auch Num. 3, 1 P). Und ebenso wie Ex. 6, 26 f. P in der Reihenfolge passend wechselt, so ist es auch 2, 4 der Fall.

Gegen die Scheidung spricht weiter sehr entschieden, daß so Lücken klaffen, die nur durch den Inhalt des unzerrissenen biblischen Textes und gerade durch ihn ausgefüllt werden: Gen. 5 mit seiner Hervor-

hebung der Macht des Todes ist nach 1, 31 (alles sehr gut) undenkbar bei P, da hier nicht Sündenfall und Hineinkommen des Todes beschrieben gewesen wären wie in Gen. 3. Umgekehrt setzt Gen. 2, 4b notwendig die Schöpfungsgeschichte von Gen. 1 voraus, da Gen. 2, 4b ff. beim besten Willen keine sein kann (s. o.). Während die Gottesnamen sich gleich zum Anfang der Scheidungstheorie in 2, 4b bis 3, 24 ihr nicht fügen, sondern ihr strikt widersprechen, sofern im Jahwisten ’elohim auftritt (s. o. unter 1a S. 26), werden nun umgekehrt gerade die Gottesnamen an dieser Stelle zum Beweis für die Einheit, sofern in Gen. 1—4, einem in sich abgeschlossenen Abschnitt (s. den Neuanfang in 5, 1 ff.), 70 Gottesnamen festzustellen sind, und zwar in Gen. 1, 1—2, 3: 35 und 2, 4—4, 26 auch 35! Die letzteren setzen sich zusammen aus 20 Jahwe ’elohim, 10 Jahwe und 5 ’elohim; das kann um so weniger Zufall sein, als auch Gen. 1 von bedeutungsvollen Zahlen offenbar ganz durchzogen ist, ich nenne nur das je 10malige „da sprach Gott“, „‘asah“ und „min“.

Ebenso verkehrt ist es, von Widersprüchen in der Sintfluterzählung zu sprechen. Wenn man hier nach 40 bzw. 150 Tagen Zunahme und nach 21 bzw. 150 Tagen Abnahme der Flut unterscheiden will, so reißt man Zusammengehöriges auseinander, insofern auch zwischen 8, 6 J und 8, 5 P gerade 40 Tage liegen, 8, 12 J gerade auf den Monatsersten (den 1. XII.) fällt und P in 8, 3b f. (17. VII.) und 7, 11 (17. II.) die sonst J zugeschriebenen Zahlen 7 und 40 = 47 seinerseits in Rechnung zieht, und 8, 8 J (17. XI.) genau ¾ Jahr nach Beginn der Flut beim unzerrissenen Bibeltext zu stehn kommt. Die Theorie der Scheidung gelangt noch nicht einmal zu einer glatten Lösung: In 7, 8 f. werden zwar reine und unreine Tiere geschieden, wie das der Jahwist tun soll, aber es ist nur von je zwei gesprochen, und die Ausdrücke für Männchen und Weibchen sowie der Gottesname tragen ebenfalls den Stempel von P! Die Scheidung nimmt weiter die Zahlen 40 und 7 einerseits (J) und die Datierungen (7, 6. 11; 8, 13a. 14a P) andererseits auseinander, die sonst bei P zusammenstehen (Ex. 24, 16. 18; 19, 1) oder stark betont werden (Gen. 2, 1—3; Lev. 13, 4 ff.; 14, 7 ff.; 23, 23 ff. 3. 8. 16. 36—12, 2. 4. 5; Num. 13, 25; 14, 34; Ex. 7, 7; Deut. 34, 7). Wenn man weiter Gen. 6, 19 P (von jedem Tier ein Paar) und 7, 2 J (von den reinen 7, den unreinen 1 Paar) einander entgegensetzt und für Quellen verwendet, so ist der Tatbestand einfach ungenau und unrichtig angegeben, indem 6, 19 f.; 7, 2. 8 f.; 7, 3; 8, 20 sich nicht nur 2, sondern 6 Varianten ergeben, so daß also auf 6 Quellen zu schließen wäre, wenn man diese Varianten als Scheidungsmaßstab verwenden will. In Wirklichkeit ist nur der Tatbestand bald genauer, bald ungenauer vom Schriftsteller beschrieben, am genauesten an passender Stelle da, wo der Befehl in die Arche zu gehen gegeben wird, 7, 2. — Endlich sieht man einen

Widerspruch in den Angaben über den Ursprung der Flut (7, 11; 8, 2 a P: Quellen der Tiefe und Regen — 7, 12; 8, 2 b J: nur Regen). Aber dann wird das Öffnen der Fenster des Himmels P und der Regen J als Ursache und Wirkung gewaltsam getrennt (Ps. 78, 23 f.; Mal. 3, 10) und zwar 2 mal (7, 11 f. P + J wie 8, 2 P + J). Außerdem könnte 8, 3 a J das Sichverlaufen der Gewässer nicht als „Zurückkehren" bezeichnet werden, wenn nicht das Aufbrechen der Tiefe vorher geschildert war.

Die Quellenscheidung hat die kunstvolle Struktur der Erzählung vollständig verkannt und zerstört (s. darüber noch unter B II, 1 c); zahlreiche Dubletten bleiben sowohl beim Anschwellen und Zerstörungswerk (so z. B. 7, 18—21 in P, 7, 22—23 in J) und Abschwellen der Flut (s. 8, 1 ff. in beiden Quellen). Lücken und Unebenheiten entstehen erst künstlich: bei J fehlt der Befehl zum Archenbau und seine Ausführung, die Landung, der Landungsplatz, der Auszug aus der Arche, der Regenbogen (obwohl gerade J nur den Regen als Ursache der Flut haben soll). Ferner hat J doppelten Einzug 7, 5 ff., Aussenden des 1. Vogels beim Höchststand der Flut, zu frühes Besteigen der Arche 7, 7 ff. vor V. 10, zu spätes Zuschließen (7, 16 nach V. 12), erneutes Kommen der Flut (V. 17 nach V. 12). P hat zu spätes Besteigen der Arche, 150 tägiges Steigen nach der totalen Vernichtung 7, 24, verspätete Bemerkung über die Abnahme 8, 3 b nach V. 1, Fallen des Wassers vor Abstellung der Ursachen der Flut 8, 1 vor V. 2 a; Noah dankt nirgends und sendet keine Vögel aus. Endlich verteilen beide Quellen wie auf Verabredung fein säuberlich unter sich, was im babylonischen Bericht geeint ist.

Jakob hat entdeckt, daß hinter der Überschrift 6, 9 a α bis zu dem eigentlichen Ende der Flut in 8, 22 vorkommen: Noah 24 mal, die Arche 24 mal, Ausdrücke für Wasser und Flut zusammen 24 mal, „auf der Erde" 24 mal. „Die ganze Sintflutgeschichte läßt sich in den Satz zusammenfassen.... Noah — in der Arche — und die Wasser der Flut — über der Erde" („Die biblische Sintfluterzählung, ihre literarische Einheit" 1930, S. 12). Mit diesen Aufstellungen Jakobs stimmt nun zusammen, daß die 4-Zahl, die Signatur der Erde ist, passenderweise auch sonst gerade diese ganze Erzählung durchzieht: s. 6, 11 f. P, 7, 10—12 JPJ, 4 Vögel J, 4-maliges Sprechen Gottes 9, 1. 8. 12. 17 P. 4 mal fügt sich Noah dem Befehl Gottes, 6, 22 P, 7, 5 J, V. 9 J, V. 16 P, und zwar offenbar allemal zur Markierung eines Absatzes (s. u. unter B II, 1 c), 4 mal beginnen Abschnitte mit dem Zunehmen der Gewässer 7, 6 P, V. 10. 17 J, V. 24 P; 40 (= 10 mal 4) Tage Regen, 4 malige Erwähnung desselben 7, 4. 12. 17; 8, 6 J, 4 genaue Termine bei Abnahme der Gewässer: 8, 4 f. 13 a. 14 P, gerettet 4 Männer und 4 Frauen, ferner zahlreiche Aufzählungen in der 4-Zahl! Wie

konnte die Quellentheorie eine solche einheitliche Erzählung auseinanderreißen, und wie hat sie die feine Struktur verwüstend zerstört! Über den positiven Aufbau s. weiter unter B II, 1 c, ferner in meiner „Einleitung in den Pent." über Schöpfung S. 219—231, über Sintflut S. 231—248.

d) Biblisch-theologische Vorstellungen.

Die Willkür, die in dieser Beziehung von seiten der Kritik getrieben wird, mache ich am besten an einigen Beispielen klar: P soll in den geschichtlichen Teilen die Anthropomorphismen meiden, vor Ex. 6, 2 f. den Jahwenamen, aber ebenso alle Aussagen über Opfer, Priestertum, Unterscheidung von rein und unrein usw. Aber neben den in dieser Beziehung bereits o. unter a S. 24 und unter c S. 30 mitgeteilten Schwierigkeiten erinnern wir an Theophanien bei P mit den Aussagen des Auffahrens Gottes Gen. 17, 22; 35, 13, an die Verherrlichung der Patriarchen, von denen Verfehlungen nicht berichtet wären, an 35, 14, einen Vers, der nur um des Prinzips willen aus dem Zusammenhang von V. 13 und 15 aus P herausgerissen wird. Auch daß die Zauberer Ägyptens Ex. 7 ff., alle Götter Ägyptens Ex. 12, 12, die übliche Auffassung ʻAzazels Lev. 16, 8—10, die Verheißung von Königen (statt von Hohepriestern) Gen. 17, 6. 16 und der Universalismus von Gen. 1—11 (soweit P zugeschrieben) auf P kommen, wäre bei dem rein geistig-monotheistischen Gottesbegriff und dem Partikularismus, den die Kritik für P voraussetzt, und in der ihm zugeschriebenen Zeit der Entstehung äußerst merkwürdig, ebenso, daß nun in der Sintflut die J-Partien den levitischen Charakter annehmen (Unterscheidung von rein und unrein 7, 1 ff., der terminus re^{a}ch hannicho^{a}ch 8, 21, vgl. Num. 15, 3. 7. 10. 13 f. 24; 28, 27, Opfer Gen. 8, 20 ff., 7-Zahl der Tiere, Betonung der 40 Tage, s. o. S. 30.

E soll den Jahwenamen schon vermeiden, wie es später immer mehr geschah, aber zur Zeit, wo E angesetzt wird, ist davon sonst noch nicht das Geringste zu bemerken, und warum braucht er ihn dann sogar noch nach der Offenbarung in Ex. 3? E soll aus transzendentalen Vorstellungen heraus nächtliche Gesichte, das Rufen Gottes vom Himmel her, vermutlich durch Engel vermittelt, bevorzugen. Aber nächtliche Gotteserscheinungen haben wir Gen. (15, 17 f.); 28, 13 ff. auch bei J, vgl. ferner 26, 24; 32, 27; das Rufen vom Himmel her kreuzt sich in 22, 11 mit dem Jahwenamen, und die Vermittelung durch einen Engel begegnet uns bei J ebenfalls in 16, 7. 9—11. Vermenschlichte Aussagen über Gott, die in der Urgeschichte J zugeschrieben werden, s. Gen. 2 f.; (6, 6); 7, 16 b, verschwinden je länger je mehr auch innerhalb von J, haben also mit Quellenscheidung gar nichts zu tun, sondern mit einem Fortschreiten in der Gottesoffen-

barung; 18, 33; 11, 5. 7 bei J geht aber auch nicht über das hinaus, was wir bei P 17, 22; 35, 13 finden.

2. Zur Überwindung der Quellentheorie.

a) Aus der Geschichte der Quellentheorie.

Sehen wir von ersten Anfängen ab, die sich noch dazu nur auf die Genesis erstreckten (Astruc), so sind aufeinander gefolgt: die Urkundenhypothese (2 Elohisten, 1 Jahwist), die Ergänzungshypothese, nach der nur eine Quelle den Faden bildete, die Fragmentenhypothese, nach der der biblische Text aus einzelnen zusammenhangslosen Stücken zusammengefügt wäre, endlich die neuere Urkundenhypothese, die das Deut. hineinbezieht und kurz vor 622 entstanden sein läßt. Hier kommt es darauf an zu betonen, daß die einzelnen Hypothesen nicht etwa organisch auseinander herauswachsen, sondern daß die ersten 3 jedenfalls in einem unlösbaren Gegensatz zueinander stehen. Das erweckt wenig Zutrauen zur ganzen Materie. Das Mißtrauen wächst bei den folgenden Erwägungen.

b) Die Datierung und Herkunft der Quellen, Dogmatisches.

Auch hier herrscht keinerlei Übereinstimmung. Bald stellt man E vor J, bald umgekehrt, bald P vor D, bald umgekehrt, ganz abgesehen davon, daß die Datierungen um viele Hunderte von Jahren schwanken (s. meine „Einleitung in den Pent.“ S. 17 ff.).

Bald soll E aus dem Nordreich und J aus dem Südreich stammen, bald ist es umgekehrt, bald ist bei beiden sowohl das Nordreich als das Südreich irgendwie beteiligt.

Ein weiteres Mißtrauensvotum gebührt der Quellenscheidung wegen der Einmischung einer negativen Dogmatik: Man geht vielfach von der bewußten oder unbewußten Voraussetzung aus, daß Weissagungen nicht als Weissagungen, sondern aus der Geschichte heraus erklärt werden, so die Noahsprüche, die Orakel über die Erzväter im allgemeinen, über Ismael und Esau im besonderen, so speziell der Jakobssegen Gen. 49, der Mosessegen Deut. 33, das Moseslied Deut. 32, die Bileamsprüche Num. 23 f. Aber auch die ganze Geschichte des nachmosaischen Israel wird in weitem Maße für die Datierung von E und J, D und P in Anspruch genommen. Wie ein Dogma wirkt es auch, wenn man behauptet, es habe zum Gesetzesstil gehört, alle Gesetze auf Moses zurückzuführen, ein Dogma, das um so sinnloser war, als man vor gar nicht langer Zeit ja Moses überhaupt nichts von dem Gesetz ließ, und das außerdem an dem einfachen Tatbestand scheitert daß viele derartige Bestimmungen ausdrücklich auf die vormosaische und nachmosaische Zeit gelegt sind. Dogmatik ist es, wenn man die Wunder ablehnt oder über ihr Dasein sich nicht weiter äußert. Der Zusammenhang der Kritik mit

dem Rationalismus und Pantheismus (Spinoza) ist äußerst verdächtig. Hengstenberg hat die tiefer liegenden Ursachen der Opposition gegen die Mosaizität des Pentateuch seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts in seinen „Beiträgen“ II, S. I—LVIII in sehr markanter Weise dargelegt. In meiner „Einleitung in den Pent.“ ist das Inhaltsverzeichnis S. 472 unter der Rubrik „Dogmatisches“ zu vergleichen. Die Kritik scheint gar nicht begriffen zu haben, daß, wenn ich einmal schrieb, daß die letzten Entscheidungen in diesen Fragen nicht historischer, sondern dogmatischer Natur wären, dabei auch sehr wesentlich eben an die negative Dogmatik der Kritiker mitzudenken ist.

c) Schwierigkeiten in der Zusammenarbeitung der Quellen.

α) Die Unwahrscheinlichkeit der vorausgesetzten Quellen. Wie soll man sich das denken, daß J und E, J und P, JE und P auf Strecken hin einst so weit nebeneinander herliefen und einander so ähnlich waren, daß sie an- oder ineinander geschoben werden konnten, wie es die Kritik annimmt? Als besonders deutliche Beispiele nenne ich: die Schöpfungsberichte in Gen. 1 f. P und J, die Sintfluterzählung Gen. 6, 1 ff. J und P, die Erzählung vom Haderwasser Num. 20, 1—13 JE und P, Ex. 3 ff.; 32—34; Num. 10, 29 bis Kap. 12 J und E.

β) Unwahrscheinlichkeit in der Zusammenarbeitung. Wir denken hierbei an die sich 3—4 mal wiederholenden Etappen: J und E werden zu JE, JE und D zu JED, JED und P zu JEDP verschmolzen oder J und E werden zu JE, E und D zu ED, JE und ED zu JED, JED und P zum Pentateuch, und das alles, obwohl die Widersprüche in Geschichte und Gesetzen so auf der Hand lagen, wie es die Theorie annimmt, zwischen J, E und P einerseits, P, D und Bundesbuch andererseits. Wo gäbe es in der Weltliteratur dafür eine Analogie?

Wir denken weiter an die psychologisch und ethisch unmöglichen Redaktorenfiguren. Einerseits sind sie konservativ, daß sie als gewissenhafte Sammler nichts unter den Tisch fallen lassen und so die Quellentheorie unserer Zeit ermöglichen, andererseits verwischen sie die Unterschiede und vereiteln so in plumper Weise ihre Absicht der Konservierung gerade durch die Ineinanderschiebung ihrer Unterlagen in weitem Maße. Sobald man sie vollends irgendwie als Schriftsteller tätig sein läßt, und zwar genau in dem zugestandenen Maße, zerstört man selbst die Fundamente, auf denen sich das ganze Gebäude der Quellentheorie erhebt.*

* Volz-Rudolph a. a. O. S. 5. 14 stimmen mir ausdrücklich zu.

d) Die konsequente Handhabung der Quellenmaßstäbe.

Während alles Bisherige noch verhältnismäßig einfach erscheint und darum überzeugend wirken konnte, sobald man nur obenflächlich prüfte, so tritt die ganze Kompliziertheit und Unmöglichkeit der Theorie da entgegen, wo man in der Handhabung der Quellenmaßstäbe auch nur etwas konsequent verfährt. Jedes der aufgezeigten Merkmale: Gottesnamen, Dubletten, Widersprüche, Sprachgebrauch, auch biblisch-theologische Einstellung, angeblicher Anschluß der ausgeschiedenen Quellenstücke aneinander, läßt sich zur Weiterscheidung verwenden. Es ist ein völlig hoffnungsloses Beginnen, bei der Scheidung in die Elemente E, J, D und P stehen bleiben zu wollen und dann die verwendeten Maßstäbe auszuschalten. Die weitere Geschichte der konsequenteren Quellenscheidung führte zunächst dazu, alle diese Fäden in mindestens zwei neue aufzufasern; Gunkel degradierte E und J zu Sammlern einzelner Erzählungen und erfand den famosen Begriff von Schulen, um zu verschleiern, daß man sofort bei der Preisgabe dieser Erzähler als Schriftstellergrößen jedes Recht verliert, noch vom Sprachgebrauch und von den anderen Merkmalen dieser Quellen zu sprechen. Sievers zerlegte in seiner „hebräischen Genesis" J in 5, E in 3, P in 6 Fäden, die metrisch unterschieden werden, Bertholet in seinem Leviticuskommentar das Heiligkeitsgesetz in zwölf verschiedene Stücke. Aber auch damit ist in Wirklichkeit längst kein Halt geboten. Die Anwendung der Maßstäbe führt zur völligen Atomisierung und muß dazu führen. Vgl. hierzu meine „Einleitung in den Pent." S. 473 im Register unter „Textzersplitterung".

e) Zurückstreben zu gesunden Grundsätzen.

Vergleicht man die Ergebnisse der heutigen Kritik mit denen vor 30—40 Jahren, so hat sich ein Umschwung zur Besserung vollzogen, den man vor einem Menschenalter für unmöglich gehalten haben würde. Er kommt zugute den poetischen Stellen (den Noahsprüchen Gen. 9, 25—27; dem Jakobssegen Gen. 49; dem Schilfmeerlied Ex. 15, 1—18; einzelnen Sprüchen wie Ex. 17, 16; Num. 10, 35 f.; 6, 24—27; 21, 17 f. 14 f. 27—29; den Bileamsprüchen Num. 23 f.; dem Segen Mosis Deut. 33), gesetzlichen Bestandteilen (dem Dekalog; dem Bundesbuch Ex. 20, 23—23, 19; Ex. 34, 10—27; Deut. 27, 15—26; Lev. 17—26; Deut. 21—25), den erzählenden Stücken (Gen. 14; Listen, E, J, D und P), s. dazu die Einl. von Sellin und meine „Einleitung in den Pent." S. 48—69. Der Rückzug der Kritik gleicht schon mehr einem Galopp, wenn sie auch noch weit davon entfernt ist, vollberechtigten Ansprüchen zu genügen. Ein Doppeltes sei nur hier noch genannt: Durch die Ausgrabungen Garstangs in Jericho ist die biblische Chronologie des Auszugs voll

bestätigt, was in kritischen Kreisen anerkannt wird. Über Jahudas Arbeiten von der sprachlichen Seite aus s. u. B I, 3. Jedenfalls wenden wir uns nun mit gutem Vertrauen unserer positiven Aufgabe zu, der Prüfung des biblischen Textes.

B. Der biblische Text des Pentateuch.

I. Vorläufiges zum Ganzen.

1. Quellenzusammenfassende Stellen.

Schlossen wir den negativen Teil mit positiven Andeutungen als Übergang, so knüpfen wir jetzt unsern Anfang noch einmal an Vorstellungen der Kritik an. Zu den quellenzusammenfassenden Stellen gehören nämlich zuerst fast alle die, in denen man den Redaktor zu Hilfe angerufen hat; denn das ist ein Anzeichen, daß die Theorie in die Brüche geraten ist. Die Lösung, die man glaubte gefunden zu haben, zeigt sich als nicht zutreffend oder ist nur mit Gewalt aufrechtzuerhalten. Vgl. den zusammengesetzten Gottesnamen Jahwe 'elohim in Gen. 2, 4 b—3, 24 in J (S. 26. 30), den Jahwenamen in 17, 1; 21, 1 in P oder 20, 18; 22, 14 ff. in E; oder vgl. das Zusammentreffen von J- und P-Merkmalen in 7, 9 (S. 30) oder das Trankopfer in 35, 14 im P-Zusammenhang (S. 32) usw., vgl. fast alle Stellen, in denen etwa die Kautzsch'sche Übersetzung den Randbuchstaben R aufweist. Handelt es sich nun nicht nur um Worte oder einzelne Verse, sondern um längere Partien wie in Gen. 14 oder um Teile in Kap. 34, wo die den sonst verschiedenen Quellen zugewiesenen Merkmale sich friedlich vereinigen, so hilft ein Fragezeichen aus der Verlegenheit oder deutet an, daß man mit der Theorie nicht durchkommt; und nun meint man durch das Fragezeichen auf eine nur allzu billige Weise zu entschlüpfen. Oder wenn Num. 14, 11—25 von einem 10fachen Murren die Rede ist, Ex. 7, 14 ff. 10 Plagen erzählt werden, und wenn diese Zahlen wohl durch den Bibeltext, aber nicht bei den Resultaten der Quellentheorie sich ergeben, so deutet das alles ebenso auf die Schwierigkeit der Hypothese wie auf die Einheit des Bibeltextes hin. Ebensowenig läßt sich die Völkertafel in Gen. 10 zerreißen, wie es die Theorie tut (s. S. 27); hier bildet die Zahl 70 noch ein besonderes Gegengewicht (s. u. den Anhang). Bei Num. 33, dem Stationenverzeichnis mit seinen Rückverweisungen auf die ganze Auszugs- und Wüstenzugs-Erzählung, gibt ein so freisinniger Kritiker, wie es Baentsch war, zu, daß dem Verfasser der fertige Pentateuch vorgelegen haben müsse. Dasselbe folgt für die vier ersten Bücher des Pent. vom Deut. aus. Und zwar erstrecken sich die geschichtlichen Rückbeziehungen wie in Deut. 1, 9—18. 19—46; 2, 24—37; 3; 9, 6—10, 11 nicht etwa nur auf die J- oder E-Partien, sondern genau ebenso auf die P zugeschriebenen,

so daß man nun aus diesem Gewebe nicht etwa den P-Faden herausziehen kann. Er ist z. B. vorausgesetzt in Deut. 1, 3 in der genauen Datierung, in 1, 23 in der Zwölfzahl der Kundschafter, und zwar eines aus jedem Stamme (Num. 13, 2—16), im Namen Kades-Barnea in Deut. 1, 2. 19 usw. (s. Num. 34, 4), in Deut. 1, 37 (Moses kommt zur Strafe nicht in das Heilige Land, vgl. Num. 20, 12 P; 27, 14 R) oder in Deut. 4: in V. 32 (Erschaffung des Menschen durch Gott, vgl. Gen. 1, 27), in V. 21 (Ausschluß Mosis vom Heiligen Land, vgl. Num. 20, 12; 27, 12 ff.), in V. 34 (Wunder und Zeichen, vgl. Ex. 7, 3, „der ausgereckte Arm“, vgl. Ex. 6, 6), in V. 35 (Zweck der Wunder, vgl. Ex. 7, 5), in V. 41—43 (Asylstädte, vgl. Num. 35, 14), in V. 16 (zakhar un^{e}qebha für Männchen und Weibchen, vgl. Gen. 1 und 6 ff. usw.), in V. 24 (verzehrendes Feuer, vgl. Ex. 24, 17), in V. 17 f. (alle Vögel, die beschwingt sind; alles, was auf Erden kriecht, vgl. Gen. 1, 25. 28; 7, 14), in V. 41 („trennen“, vgl. Gen. 1), in V. 25 (holidh, vgl. Gen. 5 usw.). Den näheren Nachweis vgl. in meinen „Rückbeziehungen“, für die Gesetze s. o. unter A II, 2 b γ, S. 20 ff.

Anhang: Typische Zahlen, Symmetrie und andere Strukturgesetze.

Über die Bedeutung der 10 und 70 war schon S. 36 f. andeutungsweise gesprochen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß neben diesen Zahlen auch die 4, 7, 12 eine ganz ungeheure Bedeutung für den Aufbau haben; sie durchkreuzen die durch die Quellenscheidung hervorgebrachten angeblichen Resultate an allen Ecken und Kanten und weisen den biblischen Text als ein wohlaufgebautes Ganzes nach. Es sei hier hingewiesen auf die Schrift „Das Geheimnis der 5 Bücher Moses“ (von dem verstorbenen Paul, anonym erschienen), auf meine „Einleitung in den Pent.“ S. 475 im Register unter „Typischen Zahlen“, auf den später zu gebenden Aufbau der einzelnen Bücher sowie des gesamten Pentateuch (II und III).

Neben den typischen Zahlen und zum Teil in Verbindung mit ihnen ist auf das Gesetz der Symmetrie zu verweisen (s. mein Buch a. a. O. unter „Symmetrie“, die Arbeit meines Sohnes Hans in seiner Licentiatenarbeit über den Strophenbau der Psalmen und dessen Veröffentlichung in der ZATW 1932, Heft 4, seinen Artikel über die Psalmen in der vorliegenden Einleitung und den Aufbau vieler biblischer Bücher gleichfalls in diesem Werk. Für die Bedeutung der 4 in der Sintfluterzählung s. o. S. ? f.

Ferner sei an drei andere hebräische Stilgesetze erinnert, die von der Quellenscheidung verkannt wurden. 1.) Beim Einsetzen neuer Abschnitte werden gern Wiederholungen gegeben, so daß also auf bereits Erzähltes zurückgegriffen wird. So nimmt Gen. 2, 15—17 in V. 15 V. 8 noch einmal auf; so greift 5, 1 hinter 2, 1 — Kap. 4

auf Kap. 1 zurück; ähnlich 7, 24 nach V. 17. 20. 21. 22 f.; 9, 18 f. nach 5, 32; 6, 10 usw. Die Quellenscheidung benutzt diese Erscheinung zum Teil, aber jedenfalls zu Unrecht für ihre Zwecke; in Wirklichkeit wird der Text gerade dadurch zur Einheit zusammengebunden. 2.) Es gibt einen Parallelismus membrorum, der sich nicht nur auf Vershälften, sondern auf ganze Verse, ja Abschnitte bezieht, s. im Kleinen 2, 8. 9; 3, 23. 24; 3, 20—24 nach 3, 14—19. Vgl. weiter meine „Einleitung in den Pent." S. 475 unter „Parallelismus membrorum" (im weiteren Sinne), unten unter II und III beim Aufbau der einzelnen Bücher und des Pentateuch sowie wieder die Arbeiten meines Sohnes; Volz-Rudolph a. a. O. S. 5 stimmen mir wieder ausdrücklich zu. 3.) In der biblisch-hebräischen Geschichtsdarstellung werden häufig Ereignisse, Handlungen durch ein an das Vorhererzählte anschließendes Waw consecutivum im allgemeinen als eingetreten, als geschehen bezeichnet und dann, ohne Unterbrechung der Aufeinanderfolge der konsekutiven Imperfekta, die Einzelheiten nachgebracht. Strack verweist in seiner „Genesis" zu 24, 29 z. B. auf V. 1. 11. 15. 24 im Verhältnis zu V. 12. 16. 25, auf 11, 5 zu V. 6. 7, auf 21, 27 zu V. 28—32, auf 26, 1 b zu V. 2—6 usw.

2. Das Deuteronomium als Hebel oder als archimedischer Punkt.

In 1) ist der Hebel in dieser Beziehung bereits angesetzt; aber seine ganze Kraft, die er besitzt, wird erst jetzt zu zeigen sein. Wir knüpfen zugleich an das an, was über das Verhältnis von Deut. 12 zu Lev. 17 gesagt war (S. 17 ff.). Beide Gesetze waren ja nur verständlich in mosaischer Zeit und zwar in der biblischen Reihenfolge Lev.-Deut. Dasselbe gilt von den Gesetzen des Passahopfers und der Erstgeburt. Nach P war ersteres am 14. Nisan abends in den Häusern zu schlachten, vgl. Ex. 12, 6; Lev. 23, 5; Num. 28, 16; aber am folgenden Tage hatte bereits Festversammlung am Heiligtum stattzufinden. Das mußte, um ausführbar zu bleiben, mit der Einwanderung abgeändert werden; dementsprechend verlegte das Deuteronomium nun auch das Passah an das Heiligtum 16, 5 f. (und daß es je anders gefeiert wäre, ist geschichtlich nicht nachweisbar und kann es nicht sein, weil es nach der Einwanderung eine Unmöglichkeit bedeutete). Nach Lev. 27, 26 f.; Num. 18, 15—18 waren weiter die Erstgeburten in natura Jahwe zu übergeben, und die Auslösung war verboten, sobald es sich nicht um unreine Tiere oder Menschen handelte, vgl. Num. 18, 17. Das Deuteronomium erlaubt die Auslösung, „wenn dir der Weg zu lang sein sollte" (14, 23 ff.). Also auch hier ist beide Male die geschichtliche Situation der Wüstenwanderung bzw. Einwanderung die allein zureichende Erklärung.

Was hier für ein paar besondere Fälle recht deutlich in die Augen springt, ist nun in einen größeren Rahmen einzustellen. Die ganze geographische, historische, psychologische Situation des Deut.

ist nur kurz vor der Einwanderung zu begreifen: Vgl. vielleicht den schillernden Gebrauch der Redensart „jenseits des Jordans" (s. meine Einl. S. 98 ff. und unten unter II, 4 „Numeri"), die Bezeichnung „im Lande Moab" 1, 5 für ein Gebiet, das kurz vorher moabitisches Land gewesen war, aber es schon damals nicht mehr war, als Moses es eroberte (Einl. S. 106 f. und unten unter II, 4 „Numeri"), weiter den Befehl der Ausrottung der Kanaaniter, die im 7. Jahrhundert als Volk nicht mehr existierten 6, 19; 7, 1 ff. 16 ff.; 9, 3 ff. usw., die geflissentliche Beruhigung 7, 17 ff. usw.

Aber das Deut. verfügt nun auch so frei und selbständig über den Stoff, daß es nur von einem Zeitgenossen herrühren kann und sich an solche wenden muß, die an gemeinsame Erlebnisse erinnert werden. Ohne diese Voraussetzung ist 1, 6. 9 ff.; 1, 37 (zwischen V. 36 und 38) oder der zeitliche Hergang von 1, 40—2, 1 ff. gar nicht zu erfassen. Dasselbe gilt für 9, 1—10, 11 (s. meine „Rückbeziehungen" S. 13 ff. 21 f. 24 f. 28 f. 32 f. 35. 41 ff. 45 f. 62 f. Die freie Abänderung des Dekalogs in Kap. 5 gegen Ex. 20 ist auch nur einem Moses zuzutrauen. Die mosaische Einkleidung ist endlich geschützt durch das ausdrückliche Verbot 4, 2; 13, 1, nichts hinzuzufügen oder hinwegzunehmen, sowie durch das Selbstzeugnis der ersten Person und durch die ausdrücklichen Angaben in Kap. 32, wonach Moses das Lied nicht nur dichtete, sondern auch niederschrieb, sowie durch 31, 24, das zwar nicht nur auf das Deut. zu beziehen ist, aber es doch in jedem Fall mit einschließt, auch den Schluß als nachmosaisch abgrenzt.

Nimmt man nun den Nachweis hinzu, daß das D die gesamten 4 ersten Bücher des Pentateuch, sowohl in ihren geschichtlichen als gesetzlichen Partien voraussetzt (s. unter 1 und A II, 2 b γ S. 20 ff.), so ist durch die Mosaizität des Deut. die Mosaizität des Pentateuch gewonnen; insofern ist das Deut. der Punkt des Archimedes, von dem aus die ganze Pentateuchfrage aus den Angeln der Kritik heraus und in die biblische Position wieder hineinzuheben ist, vgl. meinen Artikel „Deuteronomy the Pentateuchal Fulcrum" in „The Christian Advocate" 1926, Nr. 46—50.

3. Der mosaische Charakter des sonstigen Pentateuch.

Mit dem unter Nr. 2 Ausgeführten stimmt es nun zusammen, daß auch abgesehen von dem dort gegebenen Nachweis vielerlei zur Annahme der Mosaizität der vordeuteronomischen Bücher des Pentateuch drängt für jeden, der unbefangenes und durch die Kritik unverbildetes Sehen sich bewahrt hat: dahin gehören: die Geschichte mit ihren geographischen Angaben — die Auszugsgeschichte wirkt nach dem Eindruck des Ägyptologen Naville wie ein Generalstabsbericht —, die geschichtliche Treue in den verschiedenen Ländern und zu den verschiedensten Zeiten (vgl. die geradezu glänzende Bestätigung vieler

biblischen Angaben durch die Entdeckungen; man denke nur an die Josephsgeschichte), die eigentümliche Mischung von geschichtlichen und gesetzlichen Partien in Ex. und Num., die mosaische Färbung der Gesetze, die Angabe der Situation des Lagers, der priesterlichen Personen (Aaron und seine Söhne usw.), des Offenbarungszeltes, der Wüste. Ebendahin weist die Sprache und die Beachtung der Namen; und zu einer glänzenden Rechtfertigung gestaltet sich auch Yahudas Untersuchung, die darauf hinausläuft, daß die Sprache des Pentateuch sich in dem ägyptischen Milieu gebildet hat, und daß es nur geschehen sein kann in der Zeit, wo Israel in Ägypten war („Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen" s. meinen Artikel über dieses Buch in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" 1932, S. 296—310). Vgl. zum Ganzen meine „Einleitung in den Pent." S. 363—376. Über die Sprache s. noch unten unter III b, 2.

4. Das ausdrückliche Selbstzeugnis im Pentateuch.

Die Behauptung früherer Kritiker, daß man zur Zeit Mosis nicht einmal habe schreiben können, ist allerdings durch die Entdeckungen gründlich zuschanden geworden, da sie beweisen, daß die Schreibkunst nicht nur offiziell geübt wurde, sondern bis tief in das alltägliche Leben hineinreichte, s. o. S. 13. Hengstenbergs Abhandlung „Die Echtheit des Pentateuch im Verhältnis zur Geschichte der Schreibkunst" in den „Beiträgen" II, S. 415—502, ist also geradezu glänzend gerechtfertigt worden.

Für Moses sind folgende Niederschriften ausdrücklich bezeugt: 1.) Ex. 17, 14. Der Vers allein kann nicht gemeint sein; eine Beschränkung auf die Amalekepisode liegt gleichfalls ziemlich fern; ein Zettel wie Num. 5, 23 ist durchaus unwahrscheinlich, Eintragung in das Buch, mit dessen Abfassung Moses beschäftigt war, der Situation durchaus am meisten entsprechend. Charakter der Stelle: prophetische Geschichtsschreibung. 2.) Ex. 24, 4. 7 f. Gemeint ist das ganze Bundesbuch, mindestens von Kap. 21—23, wahrscheinlicher aber von Kap. 20 an; vgl. 24, 3 mit 21, 1 und 20, 1. 3.) Ex. 34, 27: das sogenannte 2. Bundesbuch, mindestens von V. 11 an. Charakter der beiden Bundesbücher: bürgerliche Gesetzgebung. 4.) Num. 33: Stationenverzeichnis, das zugleich den fertigen Pentateuch voraussetzt (s. o. S. 36). Charakter: priesterliche Gesetzgebung. 5.) Das Lied Mosis Deut. 32, vgl. 31, 22: poetischer Charakter, übrigens die ganze Prophetie im Keim enthaltend. 6.) Deut. 31, 24 (s. S. 39). Falls diese Notiz sich nur auf das Deut. bezöge, so würde doch wenigstens diese Stilgattung hierdurch als mosaisch ausdrücklich beglaubigt. Das Deut. setzt ja aber durch seine geschichtlichen und gesetzlichen Rückbeziehungen schon den ganzen vorausgehenden Teil Gen.-Num. voraus und bestätigt also zugleich auch diese als mosaisch (s. S. 38 f.).

Die Stilarten aller von der Kritik angenommenen Hauptquellen sind damit ausdrücklich Moses zugeschrieben. Daß der Stil sich dem Stoff anpaßt, versteht sich von selbst. Daß ein Mensch von dem Ausmaß und der Bedeutung eines Moses so viel Stilarten beherrschte, ist nur entsprechend und hat an einem Schiller und Goethe Analogien auf einem niederen Gebiet (s. meine „Einleitung in den Pent." S. 376—382). Aber das letzte Zeugnis reicht nun auch insofern noch weiter und über D hinaus, als Deut. 28, 58 ff. ganz ausdrücklich bezeugt, daß im Gesetzbuch von ägyptischen Seuchen geschrieben stand. Die meisten der Deut. 27 genannten Vergehen finden sich ferner im übrigen Pentateuch. Die Formel in 31, 24 ist aber auch so voll gehalten, daß alles, was Moses bereits sonst geschrieben hatte, ausdrücklich als einbegriffen angesehen werden muß. Dann kann also nicht einmal nach den eigenen Voraussetzungen der Kritik nur das Deuteronomium mit 31, 24 gemeint sein; denn Ex. 17, 14 f. und Kap. 20—23; 34 wären ja doch vordeuteronomisch. Vielmehr ist unter Zusammenfassung alles dessen, was unter A II, 2 b β, γ, S. 20 ff. und B I, 2, S. 38 f. dargelegt ist, diese Stelle als ausdrückliche Bezeugung der Abfassung des Pentateuch durch Moses in Anspruch zu nehmen und so ernst zu behandeln, wie man es andern ähnlichen Zeugnissen gegenüber selbstverständlich tut (s. meine „Einleitung in den Pent." S. 376).

II. Zu den einzelnen Büchern.

1. Genesis.

a) Beleuchtung einiger angeblicher Postmosaica.

Wenn man in Gen. 12, 6; 13, 7 den Gegensatz der Vergangenheit zur Gegenwart des Verfassers, der sich gerade dadurch als spät verrate, ausgedrückt findet („damals waren die Kanaaniter noch im Land"), dann wären die Aussagen eine so platte Selbstverständlichkeit, daß man nicht wüßte, wie sie eigentlich in den Text hineingeraten konnten, noch dazu in doppelter Aufmachung (auch gegen König „Pentateuchkritik" S. 19 ff.). Das „noch" ist in den Text zudem hineingetragen. Das „damals" wäre in der gegebenen Deutung endlich am Anfang zu erwarten, wo es aber im hebräischen Text nicht steht. Aus den beiden letzten Gründen empfiehlt sich auch nicht die Beziehung der Aussagen von der Gegenwart des Verfassers auf die Vergangenheit (damals waren schon die Kanaaniter im Land), obwohl dann für nachmosaische Zeit nichts zu schließen wäre. Die Bemerkungen verstehen sich am besten aus dem Zusammenhang als lebendige Vergegenwärtigung der Situation; als Abraham ins Land kam, da (= abgeschwächtem „da" wie oft beim lateinischen tum) war der Kanaaniter da; ebenso, als die Hirten Abrahams und Lots sich stritten. Jedesmal ist durch die Be=

merkung eine Spannung erzeugt, was nun wird; sie läßt sich leicht mit den religiösen Gedanken der göttlichen Verheißung und des menschlichen Glaubens verknüpfen, unter denen die ganze Abrahamsgeschichte steht, s. meine „Einleitung in den Pent." S. 69—73.

Die Erwähnung Hebrons in 13, 18 ist unanstößig. Aus Num. 13, 22 sehen wir, wie alt diese Stadt war, und wie lange sie wohl schon ihren Namen führte, ganz gleichgültig, wie der Gen. 23, 2; 35, 27 gleichfalls genannte Name Kirjath Arba sich dazu verhält, s. Hengstenbergs „Beiträge" III, S. 187—192, der Hebron als ursprünglichen Grundnamen wahrscheinlich macht. Über Umnamungen und Wiederbenennungen s. o. S. 28.

Die Erwähnung Dans in Gen. 14, 14 meint schwerlich das erst Richt. 18, 28 f. so benannte, so daß man in Gen. 14 eine spätere Glosse annehmen müßte; denn dieses Dan paßt beim besten Willen in seiner geographischen Lage nicht zu dem dort beschriebenen Zug. Deut. 34, 1 meint offenbar ebenfalls ein anderes Dan. 2. Sam. 24, 6 endlich wird im Gegensatz zu V. 2 und 15 ein Dan-Ja'an genannt. Da in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1 eine solche Unterscheidung nicht vorliegt, so ist es umgekehrt auch von hier aus sehr wahrscheinlich, daß wir uns in älterer Zeit befinden. Gen. 14 zeigt sich ja geographisch wie historisch aufs Vorzüglichste orientiert, was von der Kritik infolge der Entdeckungen mehr und mehr anerkannt wird (s. meine „Einleitung in den Pent." S. 61 ff. 93 ff.).

Gen. 22, 2 (Morija) ist nicht erst nachdavidisch oder nachsalomonisch, weil der Tempel auf Morija stand, 2. Chron. 3, 1. Umgekehrt kann man auf ältere Zeit daraus schließen, daß Gen. 22, 2 vom „Land" Morija die Rede ist. Beide Male steht der Name schwerlich ohne Beziehung auf das Gen. 22 wie 2. Sam. 24 Erzählte, und theologisch sind auch beide Erzählungen nicht beziehungslos zueinander.

Gen. 34, 7 spricht nicht für nachmosaische Zeit, auch wenn man übersetzt „er hat eine Schandtat in Israel getan"; denn die gesetzliche Ausdrucksweise in Deut. 22, 21 ist ja auch mosaisch, und Moses hätte dann den Ausdruck in Gen. 34, 7 nur danach gestaltet. Doch da die Sichemiten nicht zum Volk Israel gehören, wird man vielmehr zu übersetzen haben: „Er hat eine Torheit begangen an Israel", der ja bereits umgenannt war aus Jakob (Gen. 32) und Haupt eines nicht unbedeutenden Geschlechtsverbandes war.

Gen. 36, 31: nach der Kritik soll hier gesagt sein, daß das edomitische Königtum bis zum Beginn des tatsächlichen Königtums in Israel geherrscht habe. Hier wäre aber schon die Zielangabe merkwürdig; wenn auch Saul Krieg mit Edom führte, vgl. 1. Sam. 14, 47, so brach Edoms Macht doch erst 2. Sam. 8, 13 ff. unter David zusammen; und 1. Kön. 11, 14 ff. unter Salomo hören wir von einem edomitischen Prinzen aus königlichem Geschlecht. Nach der

letzteren Stelle war das Königtum in Edom also offenbar erblich gewesen, in Gen. 36 haben wir dagegen ein Wahlkönigtum. Wie sollen ferner die acht Könige zeitlich untergebracht werden, zumal Num. 20, 14 es ja doch schon unter Moses einen edomitischen König gab und die Zeit vom 40. Jahr des Auszugs bis Jephtah 300 Jahre betragen haben muß (Richt. 11), während die Zeit vom Auszug bis zum 4. Jahr Salomos nach 1. Kön. 6, 1 sogar 480 Jahre in Anspruch nahm, eine Zahl, die nach den neueren Ausgrabungen Jerichos als zuverlässig erscheinen muß? Königs Annahme von Interregna ist eine geradezu verzweifelte (a. a. O. 22). Natürlich handelt es sich also um die Könige Edoms bis Moses; der Tod des letzten wird daher noch nicht berichtet, im Gegensatz zu den Vorgängern, wie auch noch nähere Notizen über die Frau dieses letzten zeitgenössischen Königs gegeben werden Gen. 36, 39. Und während die ganze Angabe von Gen. 36, 31 zu einer antiquarischen Bemerkung herabsinken würde, ist sie nun vielmehr unter die Beleuchtung der Heilsgeschichte zu rücken. Daß die Verheißung an Abraham (und Jakob) von Königen unter den Nachkommen 17, 6. 16 (; 35, 11) durch Edom sich erfüllt, ist Beglaubigung; daß sie sich an Edom eher erfüllt als an Jakob, ist eine Glaubensprobe. Daß es heißt: „bevor e i n König in Israel herrschte“, ist eine rein sprachliche Hindeutung auf die gegebene Auffassung (s. meine „Einleitung in den Pent.“ S. 73—80).

Gen. 40, 15 sagt Joseph: „Ich bin geraubt aus dem Lande der Hebräer.“ Kürzer und treffender konnte es Joseph ja gar nicht ausdrücken, aus welchem Land und von welchem Geschlecht er war. Das Land, in dem seine Vorfahren seit Abraham gelebt hatten, in dem sie sich eines nicht unbedeutenden Einflusses erfreuten (vgl. 14, 13 f. 15 ff. 18 ff. 21 f.; 21, 22 f.; 23, 6; 26, 13 f. 26 ff.; 34), und das ihrer Familie verheißen war, konnte als „Land der Hebräer“ bezeichnet werden, wie weit oder eng man den Ausdruck „Hebräer“ immer fasse; so wird ja schon 14, 13 gerade um des Ausdrucks „Hebräer“ willen vielfach auf eine alte nichtisraelitische Erzählung geschlossen, wie sollte er also nicht in die Erzählung Kap. 40 hineinpassen? (s. meine „Einleitung in den Pent.“ S. 96 f.).

b) K r i t i s c h e Z e r t e i l u n g.

Da ich aus den verschiedenen Versuchen nur einen herausgreifen kann, da es an sich völlig belanglos ist, welchen von ihnen — taugt doch in Wirklichkeit keiner auch nur das Geringste —, da die Übersetzung von Kautzsch in den beiden ersten Auflagen verhältnismäßig einfach ist und gerade deshalb noch relativ am meisten Zutrauen erwecken kann, so schließe ich mich hier und ebenso in den folgenden Büchern Ex.-Deut. daran an. P: 1, 1—2, 4 a; 5 außer V. 29: 6, 9—22; 7, 6. 11. 13—16 a. 18—21. 24—8, 2 a. 4 f. 13 a. 14—19; 9,

1—17. 28—10, 7. 20. 22 f. 31 f.; 11, 10—27. 31 f.; 12, 4 b f.; 13, 6 a. 11 b. 12 a; 16, 1 a. 3. 15 f.; 17; 19, 29; (21, 1 b). 2 b—5; 23; 25, 7—11 a. 12—17. 19 f. 26 b; 26, 34 f.; 28, 1—9; 29, 24. 28 b f.; 31, 18 b; 33, 18 a; 35, 6 a. 9—13 a. 15. 22 b—29; 36, 6—8. 40 bis 43; 37, 1. 2 a. 41, 46 a; 46, 6 f.; 47, 5 b. 6 a. 7—11. 27 b f.; 48, 3—6; 49, 28 b—33; 50, 12 f. Man lese einmal diese Quelle von Gen. 12 an durch und bedenke, welche Zumutung in der Annahme liegt, daraus eine besondere Quelle zu machen. Vgl. hiergegen auch besonders die Arbeiten von Eerdmans und Löhr, neuerdings auch Volz-Rudolph a. a. O. S. 135—142. 145. 166 f.

J: 2, 4 b—4, 26; 5, 29; 6, 1—8; 7, 1—5. 7—10. 12. 16 b f. 22 f.; 8, 2 b f. 6—12. 13 b. 20—22; 9, 20—27; 10, 8—19. 21. 24 bis 30; 11, 1—9. 28—30; 12, 1—4 a. 6—13, 5. 6 b—11 a. 12 b bis 18; 15, 4. 6—21; 16, 1 b f. 4—14; 18, 1—19, 38 (außer 19, 29); (21, 1 a). 21, 7. 33 f.; 22, 20—24; 24; 25, 1—5. 11 b. 18. 21—26. 27—26, 3 a. 6—14. 16 f. 19—33; 28, 13—16; 29, 2—14. 26 (außer dem Anfang). 31—35; 30, 9—16. 20 b. 24 b f. 27. 29—31, 1. 3. 25. 27. 46. 48—50; 32, 4—14 a. 23. 25—32; 33, 1—5 a. 11 b—17; 34, 2 b f. 5. 7. 11 f. 19. 25 (Mitte). 26 b. 30 f.; 37, 3 f. 12. 13 a. 14 b. 18 b. 21. 23 a. 25—27. 28 b. 31 a. 32 b f. 35; 38; 39, 1 (stückweise) —5. 6 b—23; 40, 1. 3 b. 5 b. 15 b; 41, 41; 42, 2 a. 4 b—7. 27. 28 a. 38—43, 13. 15—23 a. 24—45, 1 a. 2. 4 b (5. 10 teilweise). 13 f. 28; 46, 1 (außer einigen Worten). 28—34 (V. 32 nicht ganz); 47, 1—5 a. 6 b.? 13—26. 27 a. 29—31; 48, 2 b. 9 b f. 10 a. 13 f. 17—19; 50, 1—11. 14. Ganz genau kann man so kurz den Tatbestand nicht beschreiben. Aber überall, wo die Quellenscheidung sich bis auf Versteile erstreckt, muß doch der Wagemut verblüffen!

E: 15, 5; 20, 1—17; 21, 6. 8—32; 22, 1—13. 19; 28, 10—12. 17 f. 20. 21 (außer „Jahwe soll mein Gott sein und"!!); 29, 1. 14 b—23. 25—26 Anf. 27. 28 a. 30 (die Verteilung der Kapitel 29 f. auf J, E, P und damit die Zerreißung des Textes bei der Geburt der Jakobssöhne gibt eine herrliche Anschauung von den Schildbürgerkunststücken der Quellenscheider!); 30, 1—8. 17—20 a. 22—24 a. 26. 28; 31, 2. 4—18 a. 19—24. 26. 28—45. 53 f.; 32, 1—3. 14 b—22. 24; 33, 11 a. 18 b—20; 35, 1—5. 6 b—8; 37, 2 b. 5—11. 13 Ende. 14 a. 15—18 a. 19 f. 22. 23 b f. 28 a und Schluß. 29 f. 31 b. 32 a. 34. 36; 39, 6; 40, 2. 3 a. 4. 5 a. 6—15 a. 16—41, 40. 42—45. 46 b—50 a. 51—42, 1. 2 b—4 a. 8—26. 29—37; 43, 14. 23 Ende; 45, 1 b. 3 f. 5—12 (außer Worten in V. 5 und 10). 15—18. 21—27 (außer Worten in V. 21); 46, 1 b—5 a; 47, 12; 48, 1. 2 a. 8 a. 10 b—12. 15 f. 20—49, 27; 50, 15—26 (außer Worten in V. 22 Ende). Man achte auf die geradezu knifflische Scheidung in der Josephsgeschichte, die noch Nöldeke von der

Theorie ausnehmen wollte!! S. Volz-Rudolph, die a. a. O. den Elohisten als Erzähler als „Irrweg der Pentateuchkritik“ annehmen.

JE: 15, 1—3; 27, 1—45; 31, 51 f.; 33, 5 b—10; 35, 16—22 a; 36, 31—39.

R: 19, 18 f.; 20, 18; 22, 14—18; 25, 6; 26, 3 b—5. 15. 18; 27, 46; 28, 19 und Worte in V. 21 f.; 31, 47; 32, 33; 35, 13 b f.; 36, 1—5. 9—30; Worte in 39, 1; 41, 50 b; 42, 28 Ende; 45, 19 f., Worte in V. 21 sowie in 46, 1. 5 b. 8—27. Worte in V. 32; 48, 7. 8 a; 49, 28 a; Worte in 50, 22.

? = unbestimmte Quelle in Gen. 14 und 34, 1. 2 a. 4. 6. 8—10. 13—18. 20—26 a (außer Worten in V. 25). 27—29.

c) Der Aufbau der Genesis.

Nach dem Eingang 1, 1—2, 3 wird das Buch in zehn Entwicklungsgeschichten (Tol^e^dhoth) gegeben, die den gesamten Stoff umschließen, und zwar so, daß er sich wie die zwei Gesetzestafeln in Hälften zerlegt zu je fünf. Die 1. Hälfte (2, 4—11, 26 = A) enthält Menschheits-, die 2. (11, 27—50, 26 = B) Familiengeschichte.

A:
- I.) 2, 4—4, 26: Die Tol^e^dhoth Himmels und der Erde (älteste Menschheitsgeschichte).
- II.) 5, 1—6, 8: Die T. Adams (das Entgegenreifen zur Flut).

- III.) 6, 9—9, 29. Die T. Noahs.
- IV.) 10, 1—11, 9. Die T. der Söhne Noahs.

- V.) 11, 10—26. Die T. Sems.

B:
- VI.) 11, 27—25, 11. Die T. Tarahs (Abrahamsgeschichte).

- VII.) 25, 12—18. Die T. Ismaels.
- VIII.) 25, 19—35, 29. Die T. Isaaks (Jakobs- und Esausgeschichte).

- IX.) 36, 1—37, 1. Die T. Esaus.
- X.) 37, 2—50, 26. Die T. Jakobs (hauptsächlich Josephsgeschichte).

Die Tol^e^dhoth ordnen sich aber auch noch zu 2 und 2 (2 mal 5 genommen); dann kommen die T. Noahs und seiner Söhne (III und IV), die T. der Stiefbrüder Ismael und Isaak (VII und VIII), die T. der Brüder Esau und Jakob (IX und X), die T. Sems und Tarahs (Abrahamsgeschichte, V und VI), die T. Himmels und der Erde und die Adams (I und II s. 2, 4 und 5, 1) noch in Parallele.

Die Einleitung 1, 1—2, 3 gliedert sich nach dem Schema: 3 + 3 + 1. Bei der Gliederung der 1. T. 2, 4—4, 26 gab ich folgendes symmetrische Schema:

A) Der Sündenfall 2, 4—3, 6.

I.) 2, 4-7: Erschaffung des Menschen, II.) 2, 8-14 sein Wohnsitz.
III.) 2, 15-17: Verbot, das zum Fall führt, IV.) 2, 18-25 Erschaffung des Weibes, die zum Fall führt.
V.) 3, 1—6: Der Fall.

B) Die Folgen des Falls 3, 7—4, 26.

VI.) 3, 7—13: Das Verhör.
VII.) 3, 14-19: Die Bestrafung. VIII.) 3, 20-24: Bleibende, göttliche Freundlichkeit.
IX.) 4, 1-16: Kain und Abel. X.) 4, 17-26: Kainiten u. Sethiten.

Ähnlich gliedert sich die Sintfluterzählung (Die T. Noahs).

A: { I.) Die erste Ankündigung der Flut und des Archenbaus 6, 9—22,
II.) die zweite Ankündigung der Flut nach dem Archenbau 7, 1—5, }

{ III.) Summarische Darstellung von Fluteintritt und Archeneinzug 7, 6—9,
IV.) Eingehende Darstellung von beidem 7, 10—16, }

{ V.) Wachsen der Flut und angerichtete Verheerung 7, 17—23.
B: VI.) Das Abnehmen der Flut 7, 24—8, 14, }

{ VII.) Der Auszug aus der Arche 8, 15—19,
VIII.) Dankopfer Noahs und Jahwes gnädiger Entschluß 8, 20 bis 22, }

{ IX.) Gottes Stellung zu den Lebewesen im allgemeinen 9, 1 bis 17,
X.) Gottes Stellung zu Noahs Nachkommen 9, 18—29. }

In beiden Erzählungen ist noch ein gewisser Chiasmus festzustellen. Über Jakobs Beobachtungen s. o. S. 31.

Die T. der Söhne Noahs 10, 1—11, 9 enthält in Kap. 10: 70 Völker, s. noch o. S. 36 f. Das Geschlechtsregister Adam-Noah in Kap. 5 hat 10 Glieder, durch die Henochepisode in 7 + 3 geteilt. Die T. Sems 11, 10—26 mit 10 Gliedern (Sem bis Abraham) wird durch Peleg, unter dem nach 10, 25 die Zerteilung der Menschen stattfand, in 5 mal 2 zerlegt.

Die Abrahamserzählung 11, 27—25, 11 steht unter dem Thema 12, 1—4, so daß das Gemeinschaftsverhältnis Gottes und Abrahams dargestellt wird, und zwar steht in Kap. 12—14 die Landverheißung in 4 Absätzen (12, 4 b—8; 12, 9—13, 4; 13, 5—18; 14), in 15, 1—18, 15 die Verheißung der Nachkommenschaft in 4 Absätzen (15; 16; 17; 18, 1—15), in 18, 16—21, 34 die sich auf andere erstreckende Wirkung

Abrahams in 4 Absätzen (18, 16—19, 38; 20, 1—18; 21, 1—21; 21, 22—34), in 22, 1—25, 11 Abrahams Glaube in 4 Absätzen (22, 1—19; 22, 20— Kap. 23; 24; 25, 1—11) im Vordergrund in Ausgestaltung von 12, 1. 2. 3. 4 a.

Für die T. Ismaels 25, 12—18 ist die 12-Zahl bemerkenswert. In den T. Isaaks, d. h. der Jakobs- und Esausgeschichte, ist der Grundgedanke: Gottes freier Gnadenratschluß mit Esaus Verwerfung und Jakobs Erwählung (Röm. 9, 12 f.; Mal. 1, 2 f.), s. das Nähere in meiner „Einleitung in den Pent." S. 405, ebenso S. 417 über die T. Jakobs 37, 2—50, 26: Die Leitung Gottes in Vergangenheit (37, 2—47, 26) und Zukunft (47, 27—50, 13). Die Schlußpartie 50, 14—21. 22—26 bringt diese beiden Gedanken zum entsprechenden Ausdruck. Die T. Esaus Kap. 36 gliedern sich von selbst in 7 Absätze: V. 1—5. 6—8. 9—14. 15—19. 20—30. 31—39. 40—43 (s. a. a. O. S. 196).

In meiner „Einleitung in den Pent." und in meiner Schrift „Wider den Bann" ist ferner nachgewiesen, wie in Gen. 1—11 3 mal 'elohim zu Jahwe wird (1, 1—4, 26; 5, 1—6, 8; 6, 9—11, 26), wie ferner in Gen. 11, 27 — Ex. 2: 3 mal Jahwe zu 'elohim wird, so daß als 7. Stufe in Ex. 3 ff. die große Offenbarung Jahwes an Moses erscheint, s. S. 180—186 (ausführlicher in „Wider den Bann" S. 178 ff.). Ferner wird der Bibeltext dadurch zur Einheit zusammengebunden, daß in allen angeblichen Quellen vor Kap. 17 P die Namensformen Abram und Saraj, nach der Umnanung in Kap. 17 aber ebenso überall, und nicht nur in P, die Formen Abraham und Sara gebraucht werden, s. Einl. S. 170, ausführlicher wieder in der anderen genannten Schrift. Für einen einheitlichen Autor und für seinen schriftstellerischen Plan ist weiter zu beachten, daß die Nebengeschlechter stets ausgeschieden werden, ehe die Erwählungslinie durchgeführt wird, s. darüber meine Einl. S. 417. Endlich spricht ebenso dafür das Engerwerden der Kreise der Weissagung (a. a. O. S. 458 f.).

Für die Einheit und das innere Verständnis von Gen. 1—11 hat viel das tüchtige Buch von Lic. Krämer „Die Urgeschichte" getan. Die sprachlichen Untersuchungen Yahudas (s. S. 40) kommen gleichfalls hauptsächlich einstweilen der Genesis zugute. Für bestimmte Kreise der katholischen Theologie ist das Werk von Heinisch „Das Buch Genesis übersetzt und erklärt" 1930 charakteristisch, viel konservativer als die Anschauungen evangelischer Alttestamentler und dann doch kritischen Resultaten viel zu weit entgegenkommend. Es gibt eine wertvolle Übersicht über die Anschauungen katholischer Gelehrter über den Pentateuch. Besonders verweise ich auf meinen Artikel „Genesis" in der „International Standard Encyclopaedia" (Chicago, 2. Aufl. 1930) und auf den Nachweis der Einheitlichkeit

der Abrahamsgeschichte in meinem Buch „Wider den Bann der Quellenscheidung" S. 97—193.

Greens „the unity of Genesis" ist ausgezeichnet und hinsichtlich des Sprachgebrauchs für die deutsche Wissenschaft geradezu eine Blamage. Gunkels Genesiskommentar hat ein ungeheures Schuldkonto auf sich geladen.

d) Die Bedeutung der Genesis.

Die Genesis, mit der die ganze folgende Volksgeschichte Israels und Heilsgeschichte der Menschheit in Zusammenhang steht, zeigt in den ersten elf Kapiteln die Erlösungsfähigkeit, Erlösungsbedürftigkeit und die beginnende Erlösungsverwirklichung der Menschheit, und an der Stelle, an der die Menschheitsgeschichte in die Familiengeschichte der Patriarchen und damit in die beginnende Volksgeschichte Israels übergeht, steht als unmißverständlicher Eingangsspruch die Verheißung Gottes an Abraham 12, 3: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." Daß die Verheißung der Genesis vor der Gesetzgebung der übrigen Bücher des Pentateuch auftritt, ist zu deuten im Sinn der Ausführungen, die Paulus besonders Gal. 3 f. so scharf herausgearbeitet hat. Gottes Verheißung und menschlicher Glaube wird uns in der Abrahams-, Gottes Erwählung in der Jakob-Esaus-, und Gottes Führung in der Josephs-Geschichte nahegebracht.

2. Exodus.

a) Besprechung einiger angeblicher Postmosaica.

Da die dritte Person in Beziehung auf den Verfasser bei Thukydides, Hekatäus, Herodot, Xenophon, Cäsar, Friedrich dem Großen, Napoleon I. und III. nachweisbar ist, vgl. auch Jes. 7; 20; 36 ff.; Hosea 1; Amos 7, 12. 14; Hes. 1, 1—3; Jer. 1, 1—3; Apok. 1, 1—8, so wird man sich schließlich dazu bequemen müssen, auch Moses diesen historischen Stil zuzugestehen. — Die Bemerkung, daß Moses bei den Ägyptern viel galt, in Ex. 11, 3, ist als einfache Tatsache in dem Zusammenhang gerechtfertigt; daß Moses aber nicht etwa zu seiner Selbstverherrlichung schreibt, beweisen 4, 10—15; 6, 12; 4, 24 ff. einwandfrei (aus Num. vgl. 20, 1—13; 27, 12—14, aus Deut. 1, 37; 3, 23 ff.; 4, 21). — Die Verse 16, 34 f. besagen nur, daß die Mannaspendung bis an die Grenze Kanaans fortdauerte. Der Abschluß des Pentateuch kann dann allerdings erst kurz vor Mosis Tode stattgefunden haben; darauf deutet auch die Erwähnung der erst Kap. 25 ff. gebotenen und 35 ff. errichteten Lade und der 40-jährigen Wüstenwanderung sowie endlich der künstlerische Aufbau der einzelnen Bücher und des ganzen Pentateuch (s. unter II Nr. 1—5 immer unter c und bei III unter 1).

b) *Kritische Zerteilung* (s. o. unter 1 b S. ??).

P: 1, 1—7. 13 f.; 2, 23 b—25; 6, 2—27; 7, 1—13. 19. 20 a. 21 b f.; 8, 1—3. 11 b—15; 9, 8—12; 12, 1. 3—20. 28. 37 (Mitte). 40—50; 13, 1 f. 20; 14, 1—4. 8—10. 21 a. 22 f. 29; 16, 1—3. 9—14. 15 b—18. 21—26. 31—32. 34 a. 35; 17, 1; 19, 1. 2 a; 24, 15—31, 18 a; 34, 29—40, 38. P?: 14, 15—18.

J: 2, 15 b—23 a; 4, 1—13. 19. 20 a. 24—26; 7, 26 f.; 8, 4—6 a. 7—11 a; 10, 13 b; 11, 4—8; 14, 19 b. 21 b. 24—28. 30—15, 1; 19, 2 b. 9 a. 20; 32, 19 b—24. 30—34; 33, 12—34, 6 a. 8—10 a. 14—28.

E: 1, 15—2, 15 a; 3, 13—14. 17 f. 20 b; 7, 20 b. 21 a; 10, 21—11, 3; 12, 37 (Anfang und Ende); 13, 17 b—19; 14, 19 a. 20. 21 Ende; 15, 20 f.; 19, 3 a; 32, 15—19 a. 25—29; 33, 6—11. E?: 4, 14—16; 31, 18 b. (E): 20, 1—17; 21, 1—23, 13.

JE: 1, 8—12; 3, 1—12. 16—22; 4, 21—23. 27—6, 1; 7, 14 bis 18. 23—25; 8, 16—9, 7 (außer Worten in 8, 18 b); 9, 13—10, 1 a. 3—13 a. 14—20; 12, 29—36. 38 f.; 13, 21 f.; 14, 5—7; 15, 22—25 a. 27; 16, 19 f.; 17, 1 b—18, 27 (außer Worten in 18, 2 Ende); 19, 10 b—19; 20, 18—21. 24—26; 23, 20—24, 14; 32, 1—14; 33, 1—5. JE?: 14, 11—14; 16, 4—5.

R: 3, 15; 6, 28—30; 8, 6 b. 18 b; 10, 1 b f.; 11, 9 f.; 12, 2. 51; 13, 17 a; 15, 19; 16, 6—8. 15 a. 27—30. 33. 34 b. 36; 18, 2 b; 19, 3 b—8. 9 b. 21—25; 20, 22 f.; 23, 14—19; 32, 35. JR: 7, 28 f. R?: 34, 6 b—7. (R): 15, 2—18.

Dt: 13, 3—16; 15, 25 b—26; 34, 10 b—13.

? (= *unbekannte Quelle*): 12, 21—27.

c) *Der Aufbau von Exodus.*

Das Buch erzählt die Ausführung Israels mit Gottes Hilfe bis zur göttlichen Einwohnung (40, 34 ff.). Die beiden Hauptteile enthalten die Ausführung bis zum Sinai (Kap. 1—19) und die grundlegenden Vorgänge am Sinai mit entsprechenden Geboten (20—40). Summarisch wird beides zusammengefaßt gegen Schluß des I. und zu Anfang des II. Teils in 19, 5 f. und 20, 2. Die I. Hälfte gliedert sich, abgesehen von der die Verbindung mit der Genesis herstellenden Einleitung 1, 1—7, ganz deutlich in drei Teile, deren mittelster durch die zehn Plagen abgegrenzt wird (7, 8—13, 16): 1.) 1, 8—7, 7: die Not Israels mit der in Aussicht gestellten Hilfe Jahwes, 2.) 7, 8—13, 16: Jahwes machtvolles Eingreifen, 3.) 13, 17—19, 25: Jahwes Liebe in der Führung seines Volkes bis zum Sinai. Der II. Teil 20—40 gibt sich in vier deutlich voneinander abgegrenzten Abschnitten: 1.) 20, 1—24, 18 a: Bundesschließung mit den vorhergehenden Bundesbedingungen (vgl. Dekalog Kap. 20, Bundesbuch 21—23, und vgl. 24, 3 mit 20, 1 und 21, 1), 2.) 24, 18 b—31, 18: Anordnung des Jahwes Einwohnung vorbereitenden Offenbarungs-

zeltes, 3.) 32, 1—35, 3: Erneuerung des Bundes nach dem Abfall, 4.) 35, 4—40, 34: Anfertigung des Offenbarungszeltes.

Wenn Pharao sich 10mal selbst verstockt und 10mal die Verstockung auf Jahwe zurückgeführt wird, wenn die zehn Plagen durch dieselbe Formel eingeleitet werden und bei jeder die Verstockung Pharaos irgendwie zum Ausdruck kommt, beim Schlangenwunder und den fünf ersten Plagen die Selbstverstockung Pharaos Platz greift, die neun ersten Plagen in einem dreiteiligen Rhythmus auftreten und einen Fortschritt zeigen (s. hierzu den Einzelnachweis in meinem Buch „Wider den Bann" S. 195 ff.), wenn weiter die einzelnen Teile von Exodus fortwährend aufeinander übergreifen und die Quellenscheidung durchkreuzen, so daß Ex. 25—31 P den Dekalog Ex. 20 E voraussetzen (vgl. 25, 16. 21), die Kap. 32—34 JE, J, E, R, R?, Dt die verheißene Gegenwart Jahwes in Frage stellen (vgl. 32, 33 f. J, 33, 3. 5 JE, 33, 7 ff. E; 33, 12. 14. 17 J mit 25, 8; 29, 45 f. P), so daß ferner 34, 1. 28. 11. 26—28 J im Blick auf 20, 1 ff. (E); 21, 1 ff. (E); 24, 7 JE; 31, 18 E? (Dekalog, Bundesbuch und Bundesschluß, Tafeln) geschrieben sind, die Wolke in 40, 34 ff. P entsprechend 13, 21 f. JE, 14, 19 E + J, 14, 24 J als etwas Bekanntes voraussetzt, wenn Num. 33 wie Deut. 9, 1—10, 11 die Erzählung von Ex. (und Numeri) in allen Quellen voraussetzen (s. S. 36 f.), wenn Bundschließung und Einwohnung Jahwes am Sinai zehn Monate in Anspruch nehmen 19, 1; 40, 17 (allerdings nach P), die Herstellung des Offenbarungszeltes aber nach allen Quellen gemischt gerade sieben Monate, da 19, 10 f. 16; 24, 3 f. JE; 24, 16 P (10 Tage), 24, 18 P (40 Tage), 34, 28 J (40 Tage) genau drei Monate kosten, wenn endlich die 40 Tage in 34, 28 J und in 24, 18 P schwerlich beziehungslos zueinander entstanden sein werden (s. Deut. 9, 18; 10, 10), so ist das alles ein überwältigendes Zeugnis für das unzerreißbare Ganze des biblischen Textes.

d) Bedeutung von Exodus.

Wie das Buch in jeder Weise an die Genesis und die an die Patriarchen ergangene Verheißung anknüpft, so bereitet es andererseits die folgenden Bücher vor. Das ganze Offenbarungszelt mit seinen Einrichtungen, Personen, Bestimmungen weist auf die in Lev. und Num. gegebenen weiteren gesetzlichen Verordnungen hin. Die Ausführung aus Ägypten, die Bundschließung am Sinai, die Entstehung der Theokratie klingen natürlich durch alle Jahrhunderte im Alten Testament fort, sind Vorbild für jede künftige Errettung, erinnern mit der Benennung Israels als „erstgeborenen Sohnes" 4, 22 an den Universalismus, wie er uns bereits in Gen. 12, 3 entgegentrat. Christus als Passahlamm, der Neue Bund, das Abendmahl, Einwohnung Gottes in Christo (Joh. 1, 14) und des Geistes im einzelnen Christen und in der christlichen Gemeinde verknüpfen auch

das Christentum aufs innigste mit Exodus. Über das Gesetz, unter das auch der Dekalog fällt, s. unter „Leviticus" unter 3 d.

An Literatur vgl. noch „das Buch Exodus" von Johann Weiß, Wien 1911, weiter meinen Artikel „Exodus" in der „International Bible Encyclopaedia", Chicago, 2. Aufl. 1930.

3. Leviticus.

a) Lev. 18, 24 f. 27 als angebliches Postmosaicum.

Nur wenn man dem biblischen Schriftsteller höchste Gedankenlosigkeit zuzuschreiben sich getraut, kann man diese Stelle als Anzeichen einer späteren Zeit geltend machen. 18, 24 mit dem Hinweis Jahwes auf die Heiden, „die ich im Begriff bin, vor euch zu vertreiben" (vgl. auch 20, 23), macht es unmöglich, V. 25 von zeitlicher statt von logischer Aufeinanderfolge zu verstehen. Ebenso sind V. 27 f. selbstverständlich in Übereinstimmung mit V. 24 zu deuten (s. Näheres in meiner „Einleitung in den Pent." S. 109—111). Weit entfernt, sich mosaischer Abfassung entgegenzustellen, sind diese Verse umgekehrt nur aus der mosaischen Situation heraus zu verstehen wie die ganze übrige priesterliche Gesetzgebung (s. S. 39 f.).

b) Kritische Zerteilung (s. o. unter 1 b S. 43).

Der ganze Lev. ist bei Kautzsch (1. und 2. Aufl.) mit dem Siegel P versehen. Wer nur etwas genauer zusieht, weiß, welch komplizierte Anschauungen sich hinter diesem einfachen Zeichen in Wirklichkeit verbergen. Keine einzige der verschiedenen Gesetzesgruppen bleibt verschont, nicht einmal Lev. 16 (Versöhnungstag). Man lese daraufhin nur einmal den Bertholetschen Kommentar. Auch eine Gesetzeseinheit wie das sogenannte Heiligkeitsgesetz wird hier in ein ganzes Dutzend Stücke aufgefasert, mit denen dann weitere Verschmelzungsprozesse vorgenommen sein sollen.

c) Der Aufbau von Leviticus.

Es heben sich zwei Teile deutlich heraus, und zwar Kap. 1—17 und 18 ff. Daß man Kap. 17 mit 18 ff. zusammennehmen konnte, war eine Unbedachtsamkeit; es fehlt jedes Kennzeichen des sogenannten Heiligkeitsgesetzes (die Formel „Ich, Jahwe, euer Gott" oder ähnlich, die wörtliche oder inhaltliche Bezugnahme auf Kanaan oder Ägypten, die Forderung der Heiligkeit und die Warnung vor Entweihung). Dagegen gehört Kap. 17 mit seiner Hervorhebung der Bedeutung des Blutes ebenso deutlich zu dem I. Hauptteil, der alles, was von Jahwe scheidet, hervorhebt und überbrückt, während Kap. 18 ff. die Heiligungsaufgabe Israels umschreiben, eben dadurch innerlich zusammengehören und auch eine besondere Form sich geprägt haben. Um diesen gleichen Inhaltes willen waren Kap. 18 ff.

besonders geeignet, in der Literatur häufig verwendet zu werden; mit Quellenscheidung hat diese Tatsache dagegen gar nichts zu tun.

Der I. Hauptteil (1—17) enthält I.) 1—7 die Opfergesetzgebung, II.) 8—10 die Vermittelung durch die Priester, III.) 11—15 Unreinheiten und ihre Beseitigung, IV.) 16 den Versöhnungstag, V.) 17 die Blutverwendung. Auch der II. Hauptteil zerlegt sich leicht in fünf Abschnitte: VI.) 18—20 Ehe- und Keuschheitsgesetze, VII.) 21 f. Beschaffenheit der Priester und Gaben, VIII.) 23 f. Weihung der Zeit, des Lebens und Strebens, IX.) 25 Sabbat- und Jobeljahr, X.) 26 Segen und Fluch. Durch die besondere Unterschrift 26, 47 ist Kap. 27 (Gelübde und Zehnten) als Nachtrag gekennzeichnet.

Auch im einzelnen ergibt sich oft ein kunstvoller Aufbau, der jeder Zerschlagung sich wirksam widersetzt. So in der Opfergesetzgebung 1, 1—7, 38. I.) Kap. 1—5 an alle Israeliten (1, 2; 4, 2): 1.) Kap. 1: Brandopfer, 2.) Kap. 2: Speisopfer, 3.) Kap. 3: Heilsopfer, 4.) 4, 1—5, 13: Sündopfer, 5.) 5, 14—26: Schuldopfer. II.) Kap. 6, 1—7, 21 an Aaron und seine Söhne, noch einmal dieselben fünf Opferarten unter neuen Gesichtspunkten und in etwas anderer Reihenfolge durchlaufend: 1.) 6, 1—6: Brandopfer, 2.) 6, 7—16: Speisopfer, 3.) 6, 17—23: Sündopfer, 4.) 7, 1—7: Schuldopfer (mit Anhang V. 8—10 über das, was dem Priester vom Opfer gehört), 5.) 7, 11—21: Heilsopfer. III.) 7, 22—36 wieder für alle Israeliten, vgl. V. 22 und 28: 1.) 7, 22—27: Verbot des Fett- und Blutgenusses, 2.) 7, 28—36: Webe- und Hebekeule. Also Gesamtschema 10 (= 5 mal 2 genommen) + 2 = 12!

So ist das ganze, zeitlich gerade einen Monat umfassende Buch (s. Num. 1, 1 und Ex. 40, 1. 17) wohlgegliedert. Inhaltlich erweist es sich dadurch als eine Einheit, daß es das Verhalten Israels zu Jahwe ordnet, während das ebenso einheitliche Buch Exodus das Verhältnis Jahwes zu Israel zum Ausdruck bringt.

d) Bedeutung des Buches Leviticus und der Gesetzgebung überhaupt.

Das Gesetz enthält Gottes Willen, obschon in vergänglicher Form, und erzieht zu dem Gedanken, daß alle Zeit, aller Raum, alles Eigentum, jede Person Gott heilig ist; das muß erst im Kleinen begriffen werden, ist aber erfüllt und in der Form überholt, wo das Ganze zur Durchführung gelangt, im Christentum. In 19, 18 enthält das Buch die Summa des Gesetzes (neben Deut. 6, 5), vgl. Matth. 22, 34 ff. Das Gesetz bereitet ferner das Verständnis des Christentums vor (Einwohnung Gottes, Opfer, Hohepriestertum Christi, Versöhnung usw.). Dadurch, daß es Israel vor noch gröberen Ausschreitungen bewahrt, wird das Gesetz zu dritt der Zuchtmeister auf Christus (Gal. 3, 24). Durch das Gesetz kommt viertens Erkenntnis und Steigerung der Sünde (Röm. 3, 20; 5 f.; 4, 15; 7) und treibt

dadurch in die Arme des Evangeliums hinein, von dem aus dem Menschen dann die Vergebung und die Kraft kommt, es in seiner Idee zu erfüllen. Vgl. meine Artikel in der „International Bible Encyclopaedia“: „Leviticus“, „Azazel“ und „Day of Atonement“ und das Heft: „Zur grundsätzlichen Erfassung und Behandlung des ersten Hauptstücks“ 1917 (Zillessen). S. auch „Leviticus“, 2 Bände von Dr. D. Hoffmann 1905 f.

4. Numeri.

a) „Jenseits des Jordans“ als Postmosaicum.

Dieser von Num. 22 bis zum Schluß des Buches (22, 1; 32, 19. 32; 34, 15; 35, 14), im Deuteronomium und in Josua häufiger gebrauchte Ausdruck, der bald vom Westjordanland, bald vom Ostjordanland ausgesagt wird, kommt für unsere Frage dann gar nicht in Betracht, wenn die Phrase mit König sowohl „diesseits“ als „jenseits“ bedeuten kann und man sie etwa mit „übergangs“ übersetzt. Sonst ist zu beachten, daß man bei den vielen Gegenden, deren Namen im Hinblick auf Flüsse, Meere oder Gebirge mit den Begriffen „diesseits“ oder „jenseits“ zusammengesetzt sind, einen objektiv-ideellen und einen subjektiv-persönlichen Gebrauch eben der Begriffe „diesseits“ und „jenseits“ unterscheiden kann. Dasselbe wäre nun in der Bibel zu beobachten, da ja Deut. 3, 8. 20 ein Wechsel in derselben Rede des Moses eintritt; in Num. 32, 19 finden sich beide Anschauungen sogar innerhalb desselben Verses. Ebenso lassen bestimmte Zusätze wie „nach Osten zu“ usw., vgl. z. B. Num. 32, 19; 34, 15 (Deut. 4, 41. 47. 49, auch 4, 46) keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der biblische Schriftsteller sich über die jeweilige Situation vollständig klar ist und der Schluß also abwegig ist, als verrate er, daß er eine angenommene Rolle spiele, aus der er fortwährend herausfalle. Gerade die Häufigkeit des Wechsels in Num. 22 bis Josua ist für den Übergangszustand von der Wüstenwanderung in feste Verhältnisse sehr charakteristisch. Ausdrücke wie „Töchter Moabs“ Num. 25, 1, „Feld Moabs“ Num. 21, 20 („Land Moab“ Deut. 1, 5) in einem Gebiet, das den Moabitern zwar ursprünglich gehört hatte, ihnen aber schon vor dem Einfall der Israeliten verloren gegangen war, sind nur noch in der mosaischen Zeit verständlich (s. Num. 21, 26 ff.), wie allenthalben sonst auch in Num. die Verhältnisse eben der mosaischen Zeit angehören (s. o. I, 3 S. 39 f., „Einleitung in den Pent.“ S. 98 ff. 106 f.).

b) Kritische Zerteilung (s. o. unter 1 b S. 43).

P: 1, 1—10, 28; 13, 1—17 a. 21. 25—26 a. 32 a; 14, 1 a. 2. 5—7. 10. 26. 29. 34—38; 15, 1—16, 1 a. 35; 17, 6—20, 1 a. 2. 3 b. 6 f. (außer „hole den Stab“!). 10 a. 12 (außer einigen Worten).

22—29; 21, 10. 11 a; 22, 1; 25, 6—18 a; 26, 1—7. 12—58 a. 62 f.; 27, 1—11. 15—23; 32, 1 a. 2 b. 4. 18 f. 28—30; 33, 50 f. 54; 34, 1—36, 13. P (R): 16, 3—11. 16—24 a; 33, 1—49. P?: 30, 2—17.

J: 13, 22. 27 f.; 14, 1 b. 8 f.; 32, 25—27. J (R): 32, 5—15. 20—23. 31 f.

E: 13, 23 f. 30 f. 32 b f.; 32, 16 f. 24. 34—38. E?: 32, 3. 39.

JE: 10, 29—12, 16; 13, 17 b—20. 26 b; 14, 3 f. 39—45; 16, 12—15. 25 f. 27 b—32 a. 33 f.; 20, 1 b. 3 a. 4 f. 7 („hole den Stab"!). 8 f. 10 b f. 14—21; 21, 1—9. 11 b—35; 22, 2—24, 25; 25, 1—5; 32, 1 b. 2 a. JE?: 14, 30—33; 20, 13.

R: 14, 11—25. 27 f.; 16, 1 b f. 24 Ende. 27 a. 32 b; 17, 1—5; 20, 12 (Mitte); 25, 18 b; 26, 8—11. 58 b—61. 64—65; 27, 12—14; 28, 1—30, 1; 31; 32, 33. 40; 33, 52 f. 55 f. R?: 13, 29.

Dt: 21, 33—35.

c) Der Aufbau des Buches Numeri.

Auch hier ist die Zweiteilung deutlich. Mit Kap. 20 werden wir in das 40. Jahr versetzt, vgl. 20, 22 ff. mit 33, 38. Der I. Teil zerfällt von selbst in drei Abschnitte, sofern der mittelste rein geschichtliche, 10, 11—14, 43, eingerahmt wird durch die priesterlichen Partien 1, 1—10, 10 und Kap. 15—19, die fest ausgeprägten Charakter haben. Der II. Hauptteil läßt sich in vier Abschnitte gliedern, wenn man die in sich einheitliche Art der Bileamserzählung sowohl wie der gesetzlichen Schlußpartien beachtet:

A) 1—19 Wanderung bis Kades-Horma:

I.) 1, 1—10, 10: Rüstung zum Aufbruch.

II.) 10, 11—14, 45: Aufbruch vom Sinai bis zur Verwerfung in Kades (Horma).

III.) 15, 1—19, 22: Gesetze und Begebenheiten in den 38 Jahren in der Wüste.

B) 20—36: Nach 38 Jahren von Kades bis zum Jordan.

IV.) 20, 1—21, 35: Verheißungsvolle Anfänge trotz erneuter Schwierigkeiten oder Zug von Kades bis zur Schwelle Kanaans.

V.) 22, 1—24, 25: Israels das Heidentum überwindende Kraft in der Bileamsweissagung.

VI.) 25, 1—33, 49: Bis zur Besetzung des Ostjordanlandes.

VII.) 33, 50—36, 13: Vorbereitung zur Besetzung des Westjordanlandes.

Das ganze Buch tendiert vorwärts.

Auch hier sei darauf verwiesen, wie Num. 14, 22; 33 und Deut. (s. S. 36 f.) den biblischen Stoff zusammenbinden. Durch den Ausdruck „Steppen Moabs" in Num. 22, 1—36, 13 wird eine Abgren-

zung gegen das Deuteronomium erreicht, das dafür, abgesehen von zwei Stellen im Anhang (34, 1. 8), „Land Moab" oder ähnlich sagt, vgl. Num. 22, 1; 26, 3; 31, 12; 33, 48—50; 35, 1; 36, 13 gegen Deut. 1, 5 (4, 45 f.); 28, 69; 34, 5 (s. dazu meine „Einleitung in den Pent." S. 89 f.).

d) Bedeutung von Numeri.

Wie Num. dadurch Exodus ähnlich ist, daß beide Male gesetzliche und geschichtliche Partien gemischt sind und beide Bücher in sieben Abschnitte zu 3 + 4 zerfallen, so kommt auch das, was zu Exodus (s. 2 d) über die Weiterwirkung im Alten Testament gesagt ist, dem Buch Numeri zugute. Von neutestamentlichen Beziehungen zu verschiedenen Stellen aus Exodus vgl. 1. Kor. 10, 1 ff.; zu Num. 21, 8 f.: Joh. 3, 14 f.; zu Num. 28, 9 f.: Matth. 12, 5; zu Num. 16, 5: 2. Tim. 2, 19, Judä 11; zu Num. 22 ff.: 2. Petr. 2, 15 f.; Judä 11; Apok. 2, 14—Matth. 2, 2 (Luk. 1, 78); Apok. 22, 16.

Partien aus Num. sind von mir behandelt in „Wider den Bann" S. 22—27 (Dubletten), S. 56—58. 81—86 (Lücken in den Quellen und die unmöglichen Redaktorenfiguren in Num. 20—36); ferner s. in meiner „Einleitung in den Pent." im Register S. 469 unter „Numeri".

5. Das Deuteronomium.

a) Zurückweisung von Anzeichen späterer Abfassung.

Ein Wechsel der 1. und 3. Person des Verfassers ist an sich sehr häufig in profan-historischen wie biblischen Schriften, so in ersterer Beziehung bei Cäsar (Bellum Gall. IV, 17; VII, 76. 79. 83 1. Pers. sing. bzw. plur. neben der 3. im allgemeinen, s. o. S. 48), in letzterer Beziehung s. Jes. 6; 8 usw. neben 7; 20; 36 ff. (3. Pers. s. o. S. 48), Am. 7 (1. Pers.) neben 7, 12. 14 (3., s. S. 48), Hes. 1, 4 ff., Jer. 1, 4 ff., beide Male 1. Pers. nach 1, 1—3 (3. Pers.), ebenso Apok. 1, 9 ff. nach V. 1—8. Genau entsprechend den letzten drei Beispielen wird Moses in Deut. 1, 1—5 von ihm selbst in 3. Person eingeführt und redet dann von 1, 6 an in erster. Über das angebliche Postmosaicum „jenseits des Jordans", das wahrscheinlich vielmehr ebenso wie der Ausdruck „im Lande Moab" für mosaische Zeit spricht, s. schon zu „Num." unter a S. 53. Was das Königsgesetz Kap. 17 als angebliches Postmosaicum angeht, so war 1. Sam. 8, 6 ff. eine Berufung auf dieses Königsgesetz unter den obwaltenden Umständen unmöglich. Im übrigen zeigt die sonstige Abhängigkeit des 1. Samuelisbuches vom Pentateuch im allgemeinen und die spezielle Berührung von 1. Sam. 8, 6 ff.; 10, 24 mit Deut. 17, daß der Schluß auf die spätere Entstehung des Deut. grundverkehrt war; und daß das Königtum an sich nicht verwerflich war, beweist, von allem anderen ganz abgesehen, 1. Sam. 12, wo Gottmißfälliges an

der Art der Einführung des Königtums sich mit der Möglichkeit göttlichen Segens unter Königen sehr wohl miteinander verträgt und darum friedlich nebeneinander steht. Deut. 17, 14 ff. setzen umgekehrt fast in jedem Vers die Echtheit des Deuteronomiums voraus; denn die Bestimmungen passen in mosaische Zeit vorzüglich hinein, während sie als Beziehungen auf das tatsächlich bestehende Königtum höchst merkwürdig und ungeeignet wirken müßten. S. meine „Einleitung in den Pent." S. 80—87. Daß die Jairsdörfer 3, 14 zur Zeit Mosis berechtigt sind, ein Jair als Urenkel Machirs 1. Chron. 2, 3 ff. 21 ff. damals genau so wahrscheinlich ist wie der Num. 26, 29 ff.; 27, 1 ff. erwähnte, in Richt. 10, 3—5 aber offenbar gerade mit Beziehung auf die Pentateuchaussage der Name gegeben wird, ebenso, daß Ogs Bett Deut. 3, 11 mit der Absicht, einen Beweis von Gottes allmächtiger Hilfe zu geben, trefflich in das mosaische Deuteronomium hineinpaßt, ist von mir a. a. O. S. 87—93 weiter ausgeführt und wird von König „Pentateuchkritik" (S. 26) keineswegs erschüttert.

b) Kritische Zerlegung (s. o. unter 1 b S. 43).

Dt (= deuteronomistisch): 1, 1—4, 40; 10, 8—11; 11, 29—32; 27, 1—4. 7 b—26; 28, 69—31, 8. 24—30; 32, 45—47; 34, 1 b. 5 f. 10—12.

D: 5, 1—10, 5. 12—11, 28; 12, 1—26, 19; 28, 1—68; 31, 9—13. D?: 4, 44—49.

P: 4, 41—43; 32, 48—52 (außer 49 Mitte); 34, 1 a. 7—9.

E?: 27, 5—7 a . JE: 34, 1 c. 4.

R: 10, 6 f.; 32, 49 Mitte. JE (R): 31, 14—23. R?: (fraglich, ob von J oder E aufgenommen oder durch den Redaktor beigefügt): 32, 1—44; 33, 1—29; 34, 1 Ende — 3.

Auf weitere Zerlegung etwa nach dem Gebrauch von Singular und Plural gehen wir hier nicht mehr ein, sowenig wie früher bei J, E und P.

c) Der Aufbau des Deuteronomiums.

Hinter Kap. 11 ist ein Schnitt zu machen; bis dahin reichen die grundsätzlichen Forderungen; von da ab setzen die einzelnen Bestimmungen ein. Bis Kap. 11 ist der Blick mehr rückwärts gewandt, von Kap. 12 an mehr vorwärts in die Zukunft: Nach der Einleitung 1, 1—5:

A) { I.) 1, 6—3, 29: Rückblick auf die Erlebnisse Israels seit dem Wegzug aus Ägypten,
II.) 4, 1—40: Paränese auf Grund von I.
Nach neuen überleitenden Bemerkungen 4, 41—43 und 4, 44—49 folgt das Hauptkorpus:

III.) 5, 1—19: Wiederholung des Dekalogs.
IV.) 5, 20—30: Der Eindruck von III und die weitere Vermittelung der sinaitischen Gesetzgebung durch Moses.

B)
V.) 6, 1—11, 32: Grundlegende Verordnungen.
VI.) 12, 1—26, 19: Einzelne Verordnungen.

VII.) 27, 1—28, 68: Einschärfung des Gesetzes.
VIII.) 28, 69—30, 20: Bundschließung im Lande Moab mit besonderer Berücksichtigung des Abfalls.

IX.) 31, 1—32, 44: Letzte Anordnungen mit Mosis Lied.
X.) 32, 45—34, 12: Ausklänge mit Mosis Segen.

Auch hier tritt uns eine auffallende Symmetrie entgegen. Mit 31, 24 setzt zwar der Nachtrag deutlich genug ein; doch ist von Moses selbst noch sowohl Lied als Segen aufgenommen.

d) Bedeutung des Deuteronomiums.

Die seelsorgerliche Eigenart dieser testamentarischen Schlußansprache Mosis machte das Buch besonders dazu geeignet, die israelitische geschichtliche und prophetische Literatur weithin zu bestimmen (s. gleich bei den folgenden Büchern Jos. — Könige). Auch hier hat die Erscheinung also ebensowenig etwas mit Quellenscheidung zu tun wie bei Lev. 18 ff. (s. o. S. 51 f.). Auch Jesus benutzt das Deuteronomium besonders gern; fand er doch in ihm das vornehmste Gebot Matth. 22, 37, vgl. Deut. 6, 5 und S. 52, schlug er doch alle drei Versuchungen mit Stellen aus dem Deuteronomium ab (8, 3; 6, 16. 13). Zu 19, 15 s. Matth. 18, 16 und Joh. 8, 17. Die Berufung der Sadduzäer auf die Leviratsehe Deut. 25, 5 ff. lehnte er nicht ab (Matth. 22, 24; Luk. 20, 28). Die Ordnung über den Scheidebrief 24, 1 wird von Jesus in Matth. 19, 8 als Erlaubnis hingestellt, die Moses um des Herzens Härtigkeit willen gab im Nachlassen gegen die ursprüngliche Schöpferordnung. Hiermit ist noch nicht einmal die Benutzung des Deut. durch Jesus erschöpft; auf das übrige Neue Testament können wir vollends nicht mehr näher eingehen.

An Literatur im Sinne der Echtheit sei noch ausdrücklich erwähnt: Naville „Le Deutéronome un livre mosaïque“, Wiener „Das Hauptproblem des Deuteronomiums“ (mit bitteren Wahrheiten des Juristen für die Theologen), Sir William Muir „Die Abfassung des Deuteronomiums“, D. Hoffmann „Deuteronomium“ (bis Kap. 31); ferner meine „Rückbeziehungen“.

III. Schlußbemerkungen zum Gesamtpentateuch.

1. Gliederung.

Ganz klar ist, daß jedes der fünf Bücher sich in II Hauptteile scheidet, I.) Genesis 1—11 und 12—50; II.) Exodus 1—19 und 20—36; III.) Leviticus 1—17 und 18—27; IV.) Numeri 1—19 und 20—36; V.) Deuteronomium 1—11 und 12—34, s. zu den einzelnen Büchern bei II Nr. 1—5 unter c). So ergibt sich also die Gliederung 2 mal 5 genommen. Da die ersten fünf Teile (Gen. 1 bis Lev. 17) mit Versöhnungstag (Lev. 16) und Blutverwendung (Lev. 17) wirkungsvoll abschließen, so ist durch diese Höhepunkte wohl auch noch die Gliederung: 5 mal 2 genommen angezeigt. Da Genesis sicher, Leviticus und Deuteronomium wie von selbst in je zehn Teile sich zerlegen, Exodus und Numeri aber in je sieben, da das mittelste priesterliche Buch Leviticus von den gesetzlich-geschichtlich gemischten Büchern Exodus und Numeri eingerahmt wird, da die Genesis rückwärts auf die Vorgeschichte, das Deuteronomium vorwärts auf die Einnahme des Landes Kanaan weist, so tritt der symmetrische Aufbau des Gesamtpentateuch geradezu überwältigend in die Erscheinung.

2. Sprachliche Merkmale.

Daß sich vielerlei, auch archaistisches Sondergut im Pentateuch findet, ist in Zusammenstellungen, wie sie Keil, Hävernick, auch König in ihren Einleitungen geben, zu finden, s. auch meine „Einleitung in den Pent." S. 373 f. Vor allen Dingen nimmt der Pentateuch aber insofern eine Sonderstellung, auch schon gegenüber dem Buche Josua, ein, daß die 3. Pers. des Personalpronomens hu fast stets für die feminine Form hi gebraucht ist, was sich später nur vereinzelt findet, daß ferner ha'el für ha'elle („diese") steht (und zwar 8 mal in Stellen, die die Quellentheorie auf J, R, P und D verteilt!, sonst nur noch 1. Chron. 20, 8), endlich j^{e}recho für j^{e}richo. Ebenso ist höchst beachtenswert, daß die männliche Form na'ar für „Mädchen" 8 mal im Pentateuch steht, während die sonst immer vorkommende Form na$^{'a}$ra nur Deut. 22, 19 gebraucht ist. Über Yahuda s. o. S. 40.

3. Die Überlieferung.

Sie tritt dem ausdrücklichen Abfassungszeugnis (s. unter I, 4, S. 40 f.) als gewaltiges und überwältigendes Zeugnis zur Seite. Gilt es allenthalben als Grundsatz in der Geschichtsforschung, daß jede Spur einem einheitlich überlieferten Werk als Ganzen zugute kommen muß, so hat man diesen Grundsatz seitens der alttestamentlichen Kritik leider aufs gröblichste, und zwar durchgehends, verletzt. Bei der Untersuchung der folgenden Bücher werden wir sehr häufig auf ihr Verhältnis zum Pentateuch hinweisen. Im übrigen vgl.

meine „Einleitung in den Pent." S. 309—363, für Josua und die Richterzeit Hengstenbergs „Beiträge" III, S. 12—148, für die Zeit vor und nach der Reichstrennung II, S. 48 ff. (Hosea, Amos und die Königsbücher).

4. Bedeutung des Pentateuch.

Tritt uns so die Thora als einheitliche Größe in jeder Weise entgegen, so ist noch besonders darauf hinzuweisen, daß Jesus und das Neue Testament ihre unbedingte Autorität und Authentizität voraussetzen; an vielen Stellen kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Nennung Mosis nicht als bequeme oder traditionelle Umschreibung der fünf Bücher Mosis in Betracht kommen kann, sondern daß Moses als Vertreter der von ihm repräsentierten Offenbarungsstufe gemeint ist, so daß also die Echtheitsfrage durchaus bedeutungsvoll wird, s. Joh. 5, 46 f.; 7, 22 f. Jesus zeigt Matth. 15, 1 ff.; Mark. 7, 1 ff. außerdem, wie er göttliche Gebote und menschliche Aufsätze der Ältesten scharf zu scheiden vermag. Es kann also auch von einer Akkommodation bei ihm in keiner Weise die Rede sein. Vgl. hierzu meine „Einleitung in den Pent." S. 426 ff. („der legitime Ausgangspunkt", besonders „Christus und der Pentateuch" S. 432 ff. und „das sonstige Neue Testament und der Pentateuch" S. 448 ff.; man denke an 2. Kor. 3, 3—18; Hebr. 3, 1—6).

Luther schreibt in der Zueignung seiner Anmerkungen zum Deuteronomium vom Jahr 1525 an Georg von Polenz (nach Th. Harnacks Werk „Luthers Theologie" I (1927), S. 452 Anm.): „Moses fons et pater est omnium prophetarum et librorum sacrorum."

Neben meiner „Einleitung in den Pent." und meinem Buch „Wider den Bann" vgl. noch Kugler „Von Moses bis Paulus", Sanda „Moses und der Pentateuch". Viel Wertvolles zur Kritik hat auch Orr beigetragen in „The Problem of the Old Testament". Auf neutestamentlichem Gebiet hat der Kampf gegen Strauß und Chr. F. Baur die biblische Wissenschaft Jahrzehnte in Atem gehalten. Hier ist der Kampf, ob das Neue Testament ins erste oder zweite Jahrhundert hineingehört, mit einem vollen Sieg für die erstere Auffassung zum Austrag gebracht; wie kann man so tun, als wäre es bei dem Werk des Moses gleichgültig, ob es in seinen einzelnen Bestandteilen bis zu tausend Jahr hin und her anzusetzen ist?

Nachwort zum Pentateuch.

1.) Berichtigung. Wie ich fürchten muß, ist mir S. 19 bei D. D. Kyle eine Verwechselung der Ausgrabungen untergelaufen, deren Ursache mir bisher undurchsichtig ist. Ich habe vor einiger Zeit in dieser Sache an ihn selbst geschrieben, konnte aber keine Antwort mehr von ihm erhalten, da er inzwischen gestorben ist. Durch

D. L. Schnellers „Boten aus Zion“ 1933, Heft 3, S. 85 wurde ich jetzt stutzig; es finden sich dort ganz andersartige Notizen über das angebliche Sodom und Gomorra; eine schriftliche Anfrage an D. Schneller hat mich auch nicht weiter geführt; so wolle man also die Worte „des Ausgräbers von Sodom und Gomorra“ als nicht geschrieben ansehen.

2.) Zur Aufnahme meines Buches „Einleitung in den Pentateuch“. Weder in der „Theologischen Literaturzeitung“ noch in der „Theologie der Gegenwart“ hat man bisher für nötig befunden, mein Buch zu besprechen. Über die mehr oder weniger unqualifizierbare Art der Beurteilung durch König, Sellin, Krause orientiert Interessenten mein Artikel in der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1933, S. 27 ff., der auch als Sonderabzug von mir bezogen werden kann. Hier sage ich nur so viel: Mein Buch ist eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit D. Sellins Einleitung in das Alte Testament in 5. Auflage und enthält 475 Seiten. Sellin nennt es in der 6. Auflage eben, aber versucht an keinem Orte auch nur eine Auseinandersetzung mit mir!

Trotzdem ist meine Arbeit in ein neues Stadium getreten. Einmal hat die Tatsache, daß König eine Gegenschrift schrieb (s. o. S. 27) und eine Auseinandersetzung für nötig hielt, so unwürdig und wahrheitswidrig sie immer sein mag, den Blick auf meine Arbeit gelenkt. Sodann haben Volz-Rudolph in dem Buch „Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?“ S. 184 mein Buch unter den meist zitierten Werken genannt, und im Vorhergehenden ist darauf hingewiesen, wie Volz-Rudolph bei den Gottesnamen, stilistischen Eigentümlichkeiten, bei Unzulänglichkeiten des Sprachgebrauches der Quellen, bei dem parallelismus membrorum im weiteren Sinne, bei der Beurteilung der Redaktorenfiguren mir beipflichten. Hier haben Kritiker zum ersten Male seit langer Zeit mit mir die gleiche Front, und da wird meine Arbeit mit einem Male anerkannt, soweit uns das gleiche Interesse verbindet. S. Näheres in „Gesetz und Zeugnis“ 1933, S. 83 f. In sonstigen Rezensionen wird bald das dogmatische Element (Die Bibel als Wort Gottes, die Betrachtung vom Neuen Testament her), bald eine Einzeluntersuchung wie die über die Sintflut, bald die Auffassung des Deut. als eines Hebels, mit dem man die Pentateuchkritik aus den Angeln heben kann, bald der Nachweis der mosaischen Färbung der Gesetze, der Geschichte und der Sprache usw. als besonders beachtenswert hervorgehoben; so wird mein Buch auch einmal bezeichnet als „ein reiches Arsenal wirksamer Waffen zur Abwehr und Überwindung der Kritik und Verteidigung des Glaubens“.

In geradezu überwältigender und beinahe beschämender Weise wird meine Arbeit gewürdigt von Bischof D. D Du Bose

(Nashville). Er ist derselbe, der Sellins letzte Ausgrabung in Sichem zu einem reichlichen Drittel finanzierte und der Ausgrabung zum Teil beiwohnte (vgl. die Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 1926, S. 230 und 304); und er ist derselbe, der die „Aftermath Series“ herausgab, zu der außer ihm selbst, dem bekannten Harold Wiener und dem bedeutenden Orientalisten Rob Dick Wilson, aus Deutschland Prof. D. Sellin, Prof. D. Löhr und Lic. Dr. Kegel Beiträge lieferten (1923 und 1924). Er ist also mit deutscher alttestamentlicher Arbeit verschiedentlich verflochten. S. das Nähere in meinem Artikel in „Gesetz und Zeugnis“ 1933, S. 151 ff. (Als Sonderabzug vom Verfasser zu beziehen.)

Endlich ist mir besonders wertvoll die ausführliche Besprechung von John E. McFadyen-Glasgow in „The Expository Times“ Okt. 1931, der modern gehaltenen Zeitschrift, über die auch die ZAW berichtet. „The exhaustive volume of Pastor Möller, who is best know in this country by his book on ‚Are the Critcs Right?‘ ... is written with full knowledge of all that the latest criticism has to say ... Möllers book is as powerful and well-informed a defence of the conservative position as we are ever likeley to have and, as such, deserves more careful consideration from critical scholars than his previous books have received.“

3.) Zu einigen Kritikern. a) Gunkel (S. 48). Das harte Urteil über ihn bezieht sich auf seine Auffassung der alttestamentlichen Geschichten, besonders in der Genesis, als Mythen, Sagen, Märchen, Legenden und auf seine vielfach mangelnde religiöse Kongenialität. Den näheren Nachweis s. besonders in meiner Schrift „Geschichte und Prophetismus“ S. 33—58. Für Erfassung des Stils und des Aufbaus kann man dagegen manches von ihm lernen. — Die positive Glaubwürdigkeit wird von mir in der genannten Schrift und in der „Gottesidee“ erwiesen.

b) Astruc (S. 24. 33). Da er oft als Apologet gerühmt wird, auch König „Pentateuchkritik“ S. 9 seine Art ausdrücklich anerkennt und sich in seiner wie der anderen Kritiker Gesellschaft besonders wohl zu fühlen scheint, so verweise ich demgegenüber auf Joh. Dahse „Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik“ S. 18, der im Anschluß an Pfarrer Dr. Becher ihm Unwahrhaftigkeit, schmutzigen Geiz, Heuchelei, Hängen des Mantels nach dem Winde vorwirft. Nach der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ war er übrigens „der Sohn eines protestantischen Predigers jüdischer Abstammung, der später zum Katholizismus übertrat“. König verweise ich aber auf das, was ich o. S. 33 f. schrieb, besonders auf Hengstenbergs Beiträge II S. I—LVIII und auf den Zusammenhang der Danielkritik mit Porphyrius (s. u.).

4.) Zur Literatur. a) J. Kaufmann schrieb in ZAW 1933 einen Artikel „Die Unabhängigkeit des Pentateuchschrifttums vom Prophetentum“ und führt damit an sich einen Stoß gegen den Wellhausenianismus. Der Schlußsatz lautet aber außerdem: „Pentateuchliteratur, prophetische Literatur und nachprophetisches Schrifttum sind demnach Niederschläge dreier Entwicklungsstufen der israelitisch-jüdischen Religion, von denen der Pentateuchstufe die historische Priorität zukommt.“ 1930 hatte er schon am gleichen Orte einen Artikel verfaßt: „Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.“ Im ersten Abschnitt (Das sogenannte theokratische Ideal des Judentums) zeigt er gleichfalls eine merkwürdig andere Einstellung, als sie in der Wellhausenschen Schule stattfindet, und in dem zweiten Abschnitt (Der vordeuteronomische Charakter des Priesterkodex) führt er wenigstens manchen kräftigen Hieb gegen die Kritik.

b) Rob. Dick Wilson hat in „The Princeton Theological Review“ Vol. XVII 1919 einen ganz hervorragenden Artikel geschrieben (Scientific Biblical Criticism), der sich auf S. 190 ff. mit den Problemen des Pentateuch beschäftigt, auch an Analogien im Koran erinnert, während sich S. 218 ff. 401 ff. Fragen auf anderen Gebieten zuwenden.

c) Noordtzy schrieb eine recht brauchbare Schrift „Das Rätsel des Alten Testaments“ (übersetzt von D. Kolfhaus). Auch er beschränkt sich naturgemäß nicht auf den Pentateuch. So können nun auch wir zu unserer weiteren Aufgabe übergehen.

Anmerkungen zum Nachtrag zum Pentateuch.

Zu 1.) Kyle grub in Beit-Mirsim (vgl. Noordtzijs „Gods Woord“ S. 51).

Zu 2.) Die Theologische Literaturzeitung sollte kein Rezensionsexemplar bekommen, weil sie frühere Arbeiten des Verfassers, darunter die „Rückbeziehungen“, als zur Besprechung ungeeignet zurücksandte. Sie hat aber die Einleitung in den Pentateuch auch nicht angefordert.

Bischof Du Bose hofft später meine Einleitung in den Pentateuch, wenigstens in den Hauptpartien, ins Englische übersetzen zu können, nennt mich „the soundest. safest and most accurately informed Old Testament scholar in Europe“, sieht in meinen Darlegungen über das Deuteronomium „the most valuable contribution made to Bible proof in the twentieth century“ und erwartet, daß sie in 50 Jahren anerkannter „terminus a quo“ der Bibelwissenschaft geworden sind!

Die Einleitung in den Pentateuch hat schließlich auch zu dem schwedischen Auftrag geführt, die vorliegende Einleitung in das Alte Testament zu schreiben, dem nun wieder die deutsche Ausgabe gefolgt ist.

Zu 3 b.) König ist sonst von negativen Kritikern deutlich abgerückt und für die Offenbarung tapfer eingetreten. Andererseits zeigt doch seine Arbeit, ganz gegen seine Absicht, daß jede Quellenscheidung die wahren Belange der Bibel schädigt.

Zu 4 a.) Daß die Charakterisierung des Judentums die ganze eschatologische Einstellung der Apokalypsen nicht außer acht lassen darf, zeigt neuerdings Prof. Dr. Küppers in seiner Schrift „Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik“.

Josua.

Kritischer Wirrwarr. Daß das Buch Josua von der Kritik zu Unrecht oft mit dem Pentateuch zu einem Hexateuch zusammengeschlossen wurde, ist sicher. Denn der Hexateuch, d. h. ein ursprüngliches Buch aus sechs Teilen, ist nur ein Phantasieprodukt der Kritiker. Aber erfreulicherweise ist diese Erkenntnis bei ihnen selbst im Wachsen. So behauptet Steuernagel („Deut. und Josua“ in seiner Einleitung zu Josua S. 131 und 146), daß das Buch niemals mit dem Pentateuch eine Einheit gebildet habe, und muß deshalb nun von seinen Voraussetzungen aus annehmen, daß die angebliche Abtrennung der Thora von den folgenden Büchern schon vor der Vollendung des Hexateuch erfolgt sein müßte. Ferner wird neuerdings doch auch wieder von Kritikern in zutreffender Weise betont (z. B. von Sellin, „Einl.“ S. 60. 64), daß die Übernahme des Pentateuch durch die Samaritaner sowie gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten (hu für beide Geschlechter, ha'el für ha'elle, j^e^recho für j^e^richo) die Selbständigkeit des Pentateuch erfordern. Gegen die von uns nun bereits zurückgewiesene Quellenscheidung, die sich vom Pentateuch aus in Josua fortsetzen soll, spricht außerdem auch vom Boden der Kritik aus die vollständig andere Art der behaupteten Zusammenarbeitung der Quellen. Es ist doch schlechterdings nicht zu begreifen, warum die rein erzählenden Partien des Buches Josua vom Redaktor völlig neu bearbeitet wären, Abschnitte im Pentateuch aber wie z. B. Gen. 1 — Ex. 19; 32—34; Num. 10, 29 ff. mehr unverändert geblieben wären (gegen Cornill, „Einl.“ S. 86 f.), und warum, während im Pentateuch P die Grundschrift bilden sollte, die durch JED ergänzt wäre, sich das Verhältnis in Josua von Grund auf geändert hätte. Aber es erweckt wenig Zutrauen zu der Quellenscheidung, wenn von der Kritik noch darüber gestritten werden kann, ob J und E überhaupt oder doch in größerem Ausmaß vorhanden sind, und ob sie dann nicht vielleicht von einer deuteronomistischen Redaktion oder Verfasserschaft „völlig überwuchert“ erscheinen (Steuernagel S. 132 f.), ob etwa noch ein dritter Faden zu erkennen ist, ob man weiter die Landverteilung Kap. 13 ff. P zuschreibt und ihn also mit Sellin doch die Grundlage bilden läßt, oder ihm etwa ab- und E zuspricht (so Procksch nach Alt). Und falls man die Quellen über das Josuabuch hinaus bis in das Königsbuch hinein verfolgt, wobei wieder die verschiedensten Nuancen bestehen, wird die ganze Sachlage nur immer undurch-

sichtiger und unwahrscheinlicher. Hätte man sich dagegen bei allen diesen späteren Büchern hinter dem Pentateuch über die Quellen wirklich verständigt, und sie erst von da aus auf den Pentateuch übertragen, so würde man nun hier zu einem vollständig abweichenden Resultat kommen müssen; es geht eben bei der Quellentheorie wie bei einem falsch gelösten Rätsel: je weiter man vordringt, um so unbefriedigender wird die Lösung.

Im einzelnen geschieht bei der Scheidung natürlich auch viel Willkür, so wenn man z. B. die Denksteine im und am Jordan Kap. 4 für die Verteilung benutzt, als ob sie nicht alle beide ihre Berechtigung hätten. Als besonders merkwürdiges Resultat sei z. B. gebucht, wenn Steuernagel S. 149 der Ansicht ist: „E knüpft die Erzählung an die Person des Josua, den J ursprünglich gar nicht kennt." Charakteristischer wissenschaftlicher Unfug ist es, wenn Steuernagel a. a. O. S. 150 aus der Beziehung von Josua Kap. 24 auf Gen. 35, 1—5 und aus anderen Beziehungen (vgl. Jos. 5, 13 ff. mit Gen. 32, 2 f.—Jos. 24, 32 mit Gen. 48, 22) eine Parallele zur Jakobsgeschichte macht, welch letztere die angeblich ursprünglich auf die Josephstämme bezogenen Berichte des Josuabuches verallgemeinert, woraus dann ganz bedenkliche Schlüsse gezogen werden: Jakob-Israel sei ursprünglich nicht der Ahnherr Gesamtisraels, sondern nur der der Rahelstämme, d. h., da Benjamin erst in Kanaan geboren ist, der Josephstämme gewesen! — In Jos. 10, 12 ff. wird wirklich auf eine zeitgenössische Sammlung angespielt, in die später Davids Klagelied auf Sauls und Jonathans Tod aufgenommen wurde.

Aufbau. Am besten gehen wir von dem Eindruck des wundervollen Aufbaus aus, den das Josuabuch erkennen läßt. Hinter Kap. 12 (also nach unserer Kapiteleinteilung gerade in der Mitte) ist ein großer Einschnitt; bis dahin reicht die Erzählung von der Eroberung des Landes; von da ab kommt die Verteilung. Die erstere wird eingeleitet mit der Erscheinung des Anführers des Kriegsheeres Jahwes 5, 13 ff. und der Eroberung Jerichos Kap. 6. Ihr schließt sich die durch Achans Diebstahl (Kap. 7) verzögerte Eroberung Ais an (Kap. 8). Auf die Besetzung dieses mittelsten Teils Palästinas, die die Errichtung eines Altars am Berge Ebal und die Verlesung des Gesetzes daselbst (8, 30—35) sowie die List der Gibeoniten Kap. 9 zur weiteren Folge gehabt haben muß, folgt in Kap. 10 die Besiegung der fünf südkanaanäischen Könige bei Gibeon Kap. 11, die Besiegung König Jabins von Hazor im Norden und das Verzeichnis aller 31 bezwungenen Könige in Kap. 12.

In der II. Hälfte kommt zur Verlosung das Gebiet der 2½ Stämme des Ostjordanlandes (Kap. 13), Kalebs und Judas Besitz

(Kap. 14 f.), das Stammgebiet Ephraims und Manasses (Kap. 16 f.), die schriftliche Aufnahme der noch unbesetzten Gebiete, Benjamins und der übrigen sechs Stämme (Kap. 18 f.), die Bestimmung von sechs Zufluchtsstätten (Kap. 20) und von Levitenstädten (Kap. 21). —

Diese beiden Kernstücke 5, 13 — Kap. 12 und Kap. 13—21 werden nun weiter symmetrisch eingerahmt vorn durch die Jordanüberschreitung (Kap. 3 f.) und die Vorgänge in Gilgal (Beschneidung und Passah, 5, 1—12), hinten durch die entsprechende Entlassung der ostjordanischen Stämme und den am Jordan errichteten Altar (Kap. 22). Das ganze Hauptkorpus von Kap. 3—22 hat eine doppelte Einleitung zur Vorbereitung in Kap. 1 f. (Befehl zum Überschreiten des Jordan und Errettung der Kundschafter durch Rahab) sowie einen doppelten Ausklang in Kap. 23 f., nämlich die letzte Vermahnung Josuas an das Volk, wohl in Silo (Kap. 23), und die Schlußversammlung in Sichem: 24, 1—24 (über die drei Nachträge s. u.). Gerade durch den Parallelismus wird Kap. 23 f. als zugehörig zueinander und zum Ganzen gehalten. Die Aussagen 24, 23 und 23, 8 sind also beide relativ zu verstehen; die Handlung in Kap. 24 erklärt sich noch durch die ganz deutliche Beziehung auf Gen. 35. Tritt uns nun in Kap. 23 f. eine beabsichtigte Zweiteilung entgegen, so ist sie ja auch schon in den beiden Hauptteilen 5, 13 — Kap. 12 und Kap. 13—21 unverkennbar, wohl aber auch im einzelnen noch angedeutet und erkennbar (s. z. B. Kap. 10 und 11; 14 und 15; 16 und 17; 18 und 19; 20 und 21); doch verzichten wir auf den Nachweis einer uns wahrscheinlichen Struktur nach typischen Zahlen. Nur erwähnen wir, daß nach dem „Geheimnis der fünf Bücher Mosis“ S. 89. 91, die Formel „wie Jahwe geboten hatte“ oder entsprechend in Jos. 20 mal gezählt wird (in Ex. 21 ff.: 10 mal, in Lev. 8—10: 20 mal, in Num. 1—9: 10 mal), über Deut. s. noch unten.

Schwierigkeiten. Es sind manche Schwierigkeiten und Undurchsichtigkeiten vorhanden. Über das Verhältnis zu Richt. 1 s. u., wo auch das durchaus berechtigte Nebeneinander von grundsätzlich genereller Eroberung und faktischer Einzelbesitznahme gerechtfertigt wird. Daß einzelnes in die Zeit bald nach Josuas Tode gehört, ist durch die Bemerkung Richt. 1, 1 sowie Jos. 19, 47 und Richt. 18 f. (Danitenzug) sehr wahrscheinlich, aber doch nicht absolut ausgemacht (über Richt. 1 s. u.). Mit Bestimmtheit führt über Josuas Tod dagegen hinaus 24, 29—31, woran sich weiter Notizen über Josephs Gebeine und Eleasars Tod und Begräbnis anschließen. Manche Erzählungen sind uns nicht ganz durchsichtig, so das Verhältnis des doppelten Hinterhaltes bei Ai (30 000 und 5000 in 8, 3. 12); auch die Eroberung einzelner Städte und Gebiete mag und wird sich wiederholt haben, ohne daß wir über das genaue Wann, das Hin

und Her, das Wie-oft und Auf-wie-lange völlig klar werden, auch darüber, ob es sich vielleicht bisweilen um partielle Besetzung einzelner Städte handeln könnte (s. u. „Richter"). Auch mancherlei geographische Undurchsichtigkeiten mögen für uns bleiben (s. Andeutungen in meiner „Einleitung in den Pent." S. 349 f.).

Zuverlässigkeit und Alter. Andererseits ist es keine Frage, daß das Buch Josua gerade für das geographische Verständnis des Heiligen Landes von allerhöchstem Wert ist. Es finden sich aber auch Äußerungen, die ohne weiteres nur in alter Zeit verständlich sind. So wird Jerusalem, das nach Richt. 1, 8, also schon vor David, von Juda erobert ist, vgl. Jos. 15, 63, Jos. 18, 28, durchs Los an Benjamin gegeben, das es nach Richt. 1, 21 nur nicht erobern konnte; denn das ist sonst nicht nur nicht bekannt, sondern widerspricht eben dem, was wir sonst wissen. Jes. 10, 28 steht offenbar Ai, das nach Jos. 8, 28 für ewige Zeiten zerstört sein sollte, wieder (Ajath). Wenn Jos. 16, 10 Kanaaniter in Geser wohnend vorausgesetzt werden, die doch nach 1. Kön. 9, 16 unter Salomo von einem Pharao ausgerottet werden, so führt das ebenfalls wieder in ältere Zeit. Das Gleiche geschieht, wenn die Sidonier 13, 4—6 unter die auszurottenden Völker gerechnet werden, was zu Davids und Salomos Zeit nicht begreiflich wäre (2. Sam. 5, 11; 1. Kön. 5, 15), ebenso, wenn Sidon und nicht Tyrus Vorort der Phönizier zu sein scheint, mehr noch, wenn es in Jos. 11, 8; 19, 28 als Groß-Sidon bezeichnet wird. Jos. 9, 27 setzt auf das Deutlichste voraus, daß der Tempel noch nicht existierte. Daß 6, 25 so verstanden werden kann, daß Rahab noch am Leben war, ist zweifellos. Wenn in einem Bericht über die Einwanderung die 1. Pers. Plur. gebraucht wird wie in 5, 6, so wird man sogar immer zuerst an einen Augenzeugen denken. Dasselbe ist bei 5, 1 zu sagen, zumal da hier die 1. Pers. Plur. die schwierigere Lesart ist. In 24, 26 ist direkt davon die Rede, daß Josua „diese Worte" oder „diese Dinge" im Gesetzbuche Gottes aufzeichnete. Da damit schwerlich nur die noch dazu vom Volk unterbrochene Rede gemeint sein kann, muß mindestens der ganze Vorgang Jos. Kap. 24 einbegriffen gedacht sein, aber möglicherweise erstreckt sich die Notiz doch über einen viel weiter reichenden Inhalt. Es ist eigentlich kaum glaublich, daß nicht auch Josua, wie schon vor ihm Mose, für Aufzeichnung der für das Gottesvolk so wichtigen Geschehnisse unter seiner Führung, d. h. vor allem der Einnahme Palästinas sowie der Landverteilung, aber eben damit des eigentlichen Inhalts des Buches Josua gesorgt haben sollte. Von zeitgenössischen Aufzeichnungen ist auch außer 24, 26 in 18, 6. 9 ganz ausdrücklich die Rede, was 18, 11—Kap. 19 umfassen muß. Aber auch das Bild, das uns an einigen Stellen der Amarnabriefe von dem Einfall der Chabiri aus genau der gleichen Zeit gezeichnet wird, entspricht der Vorstellung, die uns Josua gibt. An der laut-

lichen Gleichung der Chabiri mit den Hebräern ist eine ernste Beanstandung nicht zu machen. Daß die biblische Chronologie, die lange Zeit um ein paar Jahrhunderte verkürzt zu werden pflegte, im Recht war, hat eine unerwartete Bestätigung gefunden. Selbst Eißfeldt schreibt im Theol. Literaturblatt 1931 Nr. 10: „Durch Garstangs neue Grabungen in Jericho ist die Eroberung der Stadt auf 1400 vor Christ. festgelegt", was von mir seit 1915 stets behauptet worden ist. Aber auch das ganz eigentümliche Bild der Landverteilung ist nur und sofort erklärt, wenn wir die josuanischen Verhältnisse in Betracht ziehen: Kap. 13 wird den ostjordanischen Stämmen das bereits eroberte Gebiet zugesprochen. Ebenso verstehen wir, daß das südliche Palästina an Juda und Benjamin gegeben werden konnte. Hier sind die Grenzen und alle Orte besonders genannt, vgl. Kap. 15 und 18, 11—28. Juda hatte zuerst bedacht werden müssen auch deshalb, weil Hebron, das Kaleb versprochen war (14, 6—15; 15, 13 ff.), im Süden lag, und Kaleb zu Juda gerechnet wurde (1. Chron. 4, 13—15). Da Simeon von Juda, das zu reichlich bedacht war, nach 19, 9 Land bekam, so wurden hier zwar Städte, aber keine Grenzen mehr genannt. Schon bei Ephraim und Manasse Kap. 16 f. tritt uns nun neben festen Verhältnissen, wie sie in der Eroberung auch Mittelpalästinas begründet waren, doch auch sehr das unsichere bewegliche Moment entgegen, s. 17, 14 ff. Die schriftliche Aufnahme der noch unbesetzten Gebiete von Silo aus ist, soweit sie nicht benjaminitisches Gebiet umfaßte (s. o.), vollends summarisch, s. 19, 10 ff. 17 ff. 24 ff. 32 ff. 40 ff. (Sebulon, Issachar, Asser, Naphtali, Dan). Über Simeon 19, 1 ff. s. o. Das Daß der Verteilung, das Wie und das zeitliche Aufeinander entspricht genau dem werdenden Charakter des josuanischen Zeitalters, ist aber zu jeder anderen Zeit überhaupt nicht verständlich. So wurden bei der Verteilung auch Geser, Thaanach und Rehob durchs Los den Leviten gegeben (Jos. 21, 21. 25. 31), während doch in Wirklichkeit nach Richt. 1, 27. 29. 31 die Kanaaniter daraus nicht vertrieben wurden. Es war eben ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis!

Scheinen einige Stellen wie 19, 47; 15, 15 ff. erst aus der Richterzeit zu stammen (s. Richt. 18, 30; 1, 15 ff.), so könnte es sich dabei um spätere Nachträge handeln, die natürlich nicht anders als durch eine offiziell legitimierte Redaktion eingearbeitet zu denken wären (s. noch unter „Richter"). Jedenfalls trägt die ganze Art des Josuabuches die geschichtliche Treue geradezu an der Stirn, wie viel oder wie wenig immer Josua selbst zugeschrieben werden mag.

Verhältnis zum Pentateuch. Daß auf Josua oder einen Zeitgenossen auch die Schlußredaktion des Pentateuch von Deut. 31, 24 an außer dem Lied und dem Segen in Kap. 32 f. mit dem Bericht

von Mosis Tode in Kap. 34 zurückgeht, wird immer die nächstliegende Annahme sein; im „Geheimnis der fünf Bücher Mosis“ ist aber nun auch noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Verfasser dieser Partien den Schlüssel zu diesem Geheimnis besessen habe, also diesem sehr nahe gestanden haben müsse. Denn in Deut. 34, 9 füge er die Formel „wie Jahwe geboten hatte“ dem Deut. als 20. hinzu und bringe damit das Ganze bewußt zum Abschluß (s. über das sonstige Vorkommen dieser Formel in typischen Zahlen im Pentateuch oben S. 65).

Daß unter Josua das Volk Israel religiös verhältnismäßig intakt war, wird uns Jos. 24, 31 (24) und Richt. 2, 7 ausdrücklich berichtet. Dem entspricht nun die fortwährende Bezeugung des Pentateuch. Es ist hier besonders interessant, zu sehen, daß Josua zwar sich nahe auch mit dem Deuteronomium berührt, aber daß doch die Berührungen sich keinesfalls auf das Deuteronomium beschränken, vielmehr den gesamten Pentateuch beanspruchen. An und für sich versteht es sich für jedes einheitlich überlieferte Literaturwerk von selbst, daß jede Anspielung nicht nur dem einzelnen Teil, sondern dem Ganzen als Bezeugung zugute kommen, also daß in unserem Falle jede Verwendung des Deuteronomiums von selbst auch das Vorhandensein des Pentateuch bezeugen sollte — solche Grundsätze herrschen wenigstens sonst allenthalben in der Literaturgeschichte und werden so auch gehandhabt bei der Untersuchung des neutestamentlichen Kanons. Aber weil man sie in der alttestamentlichen Kritik vollständig außer acht zu lassen scheint, machen wir an dieser Stelle mit besonderem Nachdruck darauf aufmerksam. Beachtenswert ist zunächst, daß 24, 26 ausdrücklich von dem „Gesetzbuch Gottes“ die Rede ist, weiter, daß in dem ganzen Vorgang Kap. 24 in Sichem die bewußte und geflissentliche Beziehung auf Gen. 35 vorliegt. 24, 23 ist inhaltlich und formell nach Gen. 35, 2 E gestaltet, wo Jakob denselben Befehl wie Josua gab, der zudem auch bei Sichem an jenem Baum ausgeübt wurde. Gen. 35, 2—5 E wird von der Eiche gesprochen. Der Artikel in Gen. 35, 4 ist wohl so zu erklären, daß auf Gen. 12, 6 J zurückgewiesen wird, wo Abraham bei der Terebinthe zu More Jahwe einen Altar baute. Während Gen. 35, 1 ff. dem Elohisten zugeschrieben wird, teilt man Gen. 12, 6 dem Jahwisten zu! Überhaupt aber ist Jos. 24, 2—10 ein Rückblick auf die Geschichte des Pentateuch von Gen. 12 — Num. 24. Zu Jos. 5, 13 ff. vgl. weiter Gen. 32, 2 f. E. Über Steuernagel s. o. S. 64. Jos. 8, 30—35 berührt sich nicht nur aufs engste mit Deut. 27, sondern führt wieder über das Deut. hinaus; denn Deut. 27 beruht in V. 5 f. auf Ex. 20, 24 ff. JE und erinnert in V. 7 f. an Ex. 24, 11 (JE) und fußt in seinen weiteren Einschärfungen ebenso auf P, H und den Bundesbüchern wie auf dem Deut. (s. den Einzelnachweis in meiner „Einleitung in den Pent.“ S. 340 f.). Gerade Jos. 8, 33 f. weist ja auf jene Verfluchungen in Deut. 27, 13 ff.

zurück; zudem wird in V. 34 f. die Allseitigkeit des mosaischen Gesetzes so stark betont, daß nicht einmal nach den Voraussetzungen der Kritik nur das Deuteronomium gemeint sein kann, da ja das Bundesbuch doch vordeuteronomisch sein soll und wirklich ist. Jos. 1, 7 f.; 23, 6 wird gleichfalls die Vollständigkeit der mosaischen Anordnungen betont; das Gesetzbuch Mosis muß aber danach als bereits schriftlich vorhanden vorausgesetzt werden. Endlich wird beide Male zwar auf Deut. 5, 29 angespielt; aber an dieser Stelle gerade wird mit aller Deutlichkeit gesagt, daß das Deuteronomium gar keine neue Gesetzgebung, sondern nichts als eine Rekapitulation der Gesetzgebung am Sinai sein will; denn „alle diese Gesetze und Gebote und Rechte" (5, 28) sind am Horeb gegeben. Noch einmal tritt hier der ganze Unfug der Quellenscheidung entgegen (vgl. „Pentateuch" unter A II 2 b β S. 20). Daß J-, E-, P-, H-, D-Partien des Pentateuch in Josua wiederkehren, ist selbstverständlich, nur daß das nicht gegen, sondern für die Einheit des Pentateuch spricht.

Weitere Wirkung. In der weiteren Tradition ist nie ein Zweifel, sondern allenthalben stillschweigende oder ausdrücklich hervorgehobene Voraussetzung, daß die Gesamteroberung Josua zugeschrieben wurde, so daß in der Richterzeit als Hauptgegner der Israeliten außer Jabin Kap. 4 lauter ausländische Feinde genannt werden, so Kuschan Rischathajim von Mesopotamien 3, 8 ff., Moab 3, 12 ff., Ammon 10, 7 ff., Midian 6, 1 ff., Philister 10, 7; 13, 1 ff. Vgl. weiter in den lehrhaften Darlegungen: Ps. 105, 44 f.; 78, 54 f.; Neh. 9, 24 b; Apostelgesch. 7, 45; ferner Ps. 135, 12; 136, 21 f.; Richt. 6, 9; 1. Sam. 12, 8; Ps. 114, 3 b. 4. 5 b. 6; Apostelgesch. 13, 19. Endlich vgl. zu Jos. 1, 5: Hebr. 13, 5; zu Jos. 2, 1 ff.; 6, 17. 22 ff.: Matth. 1, 5; Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25; zu Jos. 6, 20: Hebr. 11, 30; zu Jos. 6, 26: 1. Kön. 16, 34; zu Jos. 3, 14; 18, 1: Apostelgesch. 7, 44 f.; zu Jos. 22, 4: Hebr. 4, 8.

Das Buch der Richter.

Aufbau. Er ist ganz übersichtlich. Der Kern wird gebildet durch die Berichte über die einzelnen Richtergestalten (3, 7 — Kap. 16), die als „Richter" (2, 16; 3, 10; 4, 4 f.), als „Helden" (6, 12; 11, 1), als „Heilande" (2, 16; 3, 9. 15; 6, 15) bezeichnet werden, also Israel zu seiner Zeit zu seinem Recht verhalfen gegen heidnische Völker und Bedrücker, während die Aufgabe des Rechtsprechens wohl nicht fehlt, aber demgegenüber in den Hintergrund tritt, s. Richt. 4, 4 Debora (und 1. Sam. 7, 15—17: Samuel). Voraus gehen zwei einleitende Abschnitte 1, 1—2, 5 und 2, 6—3, 6, von denen der erste mehr die nationale, der zweite mehr die religiöse Seite ins Auge faßt. Beide sind insofern noch in Parallele

zueinander gesetzt, als ein erster Unterabschnitt jedesmal geflissentlich an Josuas Person anknüpft (1, 1 ff. und 2, 6 ff.) und der zweite beide Male das Verhältnis zu den Einwohnern des Landes ins Auge faßt; daß die Israeliten nämlich diese nicht vertilgten, war ihre Schuld, und die fortwährend von dort nun ausgehenden Anfechtungen waren ihre Strafe, die die durch das Richterbuch hindurchgehende Reihenfolge: Abfall, Bedrückung, Umkehr, Befreiung immer von neuem auslöste: 2, 1—5 und 3, 1—6. Ganz entsprechend schließen sich zwei Anhänge an den Kern des Richterbuches (3, 7 — Kap. 16) an in Kap. 17 f. und 18—20, von denen der erste die Schilderung religiöser, der zweite die sittlicher Zustände (letztere in politischer Verquickung) gibt, die die Richterzeit charakterisieren. Die beiden Anfangs- und Schlußabschnitte scheinen sich symmetrisch-chiastisch zu entsprechen. Die beiden Schlußabschnitte sind aber nun außerdem auch wieder inhaltlich untereinander zusammengehalten schon durch die Zweizahl, ferner durch die Bemerkung, daß es zu jener Zeit keinen König in Israel gab (18, 1; 19, 1), und endlich durch die, daß deshalb jeder tat, was ihm gutdünkte (17, 6 und 21, 25); zeitlich werden sie dadurch zusammengehalten, daß sich beide auf die früheste Richterzeit beziehen, vgl. für Kap. 17 f.: 18, 28 f. mit 1, 34 und Jos. 19, 47 (sowie Richt. 18, 30 bei der Lesart „Mosis", wozu z. B. der Komm. von Keil zu vergleichen ist); für Kap. 19—21 vgl.: 20, 27 f. mit Num. 25, 7; Jos. 22, 13; 24, 33. Doch wird auch vom Schluß sprachlich oder inhaltlich eine besondere Brücke zum Anfang hin geschlagen, vgl. **17, 11** mit 1, 27. 35, **20, 18** mit 1, 1, **20, 23. 27** mit 1, 1 b, **20, 18** mit 1, 2, **20, 48** mit 1, 8. 25 (auch 4, 15 f.).

Die durch den Eingang und Schluß markierte Symmetrie setzt sich in dem Hauptkorpus der Mitte fort und wirkt mit dem Rahmen zusammen nun doppelt eindrücklich. Abgesehen von dem ersten Richter, Othniel (gegen Kuschan Rischathajim von Aram), 3, 7 ff., und dem letzten, Simson (gegen die Philister), 13, 1—16, 31, tritt eine gewisse Doppelheit auf. Samgar 3, 31 (gegen die Philister, s. seine Erwähnung noch Richt. 5, 6) erscheint wie ein kurzer Anhang zu Ehud 3, 12—30 (gegen Eglon von Moab). Die Zusammengehörigkeit von Debora und Barak in Kap. 4 f. (gegen Jabin von Kanaan) liegt klar zutage; ebenso der Zusammenhang von Gideon (Kap. 6—8 gegen die Midianiter und Amalekiter) und seinem Sohne Abimelech (Kap. 9). In der zweiten Hälfte (Kap. 10—16) steht das Paar: der Issacharit Thola und der Gileadit Jair an der Spitze, vgl. noch die Angabe der Zeit (23 + 22 Jahre), des Wohnorts, von Tod und Begräbnis. Die Jephtahgeschichte 10, 6—12, 7 (gegen die Ammoniter) ist zwar wieder ausführlich im Gegensatz zu den folgenden Notizen, wird aber durch 12, 7—15 ganz geflissentlich mit den drei folgenden Richtern zusammengestellt (Ibsan,

Elon, Abdon), und zwar wird von allen vieren nicht nur Zeit (6, 7, 10, 8 Jahre), Tod und Begräbnisort angegeben, sondern offenbar sind Jephtah und Elon als erster und dritter dieser Gruppe und Ibsan und Abdon als zweiter und vierter Richter noch in nähere Beziehung gesetzt, sofern bei dem ersten und dritten weitere Angaben fehlen, bei dem zweiten und vierten aber von 30 Söhnen und 30 Töchtern und 30 Schwiegertöchtern bzw. von 40 Söhnen, 30 Enkeln und 70 Eselsfüllen berichtet wird. Aber da auch bei Thola und Jair (10, 1—5) ein ähnliches Verhältnis zu bemerken ist, indem beim ersteren solche Angaben fehlen (wie bei Jephtah und Elon), bei Jair aber von 30 Söhnen, 30 Eselsfüllen und 30 Städten gesprochen ist (wie ähnlich bei Ibsan und Abdon), so ist die Gruppierung: 2 mal 3 genommen bei den sechs ersten Richtergestalten der zweiten Hälfte um so sicherer (vgl. übrigens auch beim zweiten Glied des ersten Paares in der ersten Hälfte die 600 Philister, die Samgar erschlug, 3, 31!). Es ergibt sich somit folgendes Schema für den Kern des Richterbuchs: 1 (Othniel) + 2 (Ehud und Samgar) + 2 (Debora und Barak) + 2 (Gideon und Abimelech, vgl. 70 Brüder: 9, 2. 56) — 2 (Thola und Jair) + 2 (Jephtah und Ibsan) + 2 (Elon und Abdon) + 1 (Simson), wobei die Unterstreichungen bei den zweiten Gliedern* die erwähnten Sondernotizen meinen (bei Barak denke man an die 900 Wagen der Feinde 4, 3. 12) = 7 mal 2 genommen = 14 im ganzen. Da Abimelech nicht eigentlich als Richter zu bezeichnen ist, auch die Prophetin Debora noch eine eigene Stellung einnimmt, können wir im ganzen auch die 12-Zahl feststellen, die, wie häufig, sich in die Summanden 5 + 7 zerlegt (3, 7 — Kap. 8 und 10, 1 — Kap. 16). Und da ist wieder beachtenswert, daß die Erwählungsgeschichten der beiden je letzten Richter in beiden Teilen, nämlich die Gideons und Simsons einander entsprechen, vgl. 6, 11—24 und 13, 2—23. In 6 mal 2 genommen kann man die Richter insofern zerlegen, als von 6, nämlich von Othniel, Ehud, Barak, Gideon, Jephtah, Simson, Ausführliches berichtet wird, während von den anderen 6, nämlich von Samgar, Thola, Jair, Ibsan, Elon, Abdon, nur skizzenhafte Notizen gegeben sind. Jedenfalls ist nach allen Seiten hin eine feine Harmonie zu verspüren und dem genau hinhorchenden Ohr gleichzeitig ein verschiedener Rhythmus vernehmbar wie etwa Triolen in einem zweigliedrigen Takte.

Zusammenhang mit Josua. Das Richterbuch steht ganz deutlich in irgendwelchem Zusammenhange mit Josua, sei es, daß das eine Buch das andere direkt zur Vorlage hatte, oder sei es, daß beiden eine gemeinsame Quelle zugänglich war, vgl. besonders Richt.

---

* Anmerkung: Diese Art, die ich als „Hinkrhythmus" bezeichnen möchte, hat ihr Gegenstück an der Qina-Strophe (s. unter „Klageliedern").

1, 10 + 20. 11—15 mit Jos. 15, 13—19; Richt. 1, 21 mit Jos. 15, 63; Richt. 1, 29 mit Jos. 16, (9.) 10; Richt. 1, 27 f. mit Jos. 17 11—13. Dagegen ist der Jabin von Richt. 4, 1 ff. natürlich ein anderer als der in Jos. 11, 1—11. 13 gemeinte. Außer dem Namen, der ein nomen dignitatis sein wird („der Verständige"), der Hauptstadt Hazor und den Kriegswagen ist ja alles verschieden. Falls die Beziehung auf Josuas Tod in Richt. 1, 1 sich nur auf den Anfang V. 1 ff. bezöge, so könnten sich die Nachrichten zum Teil noch zu Josuas Lebzeiten abgespielt haben. Aber auch im zweiten Absatz der Einleitung ist nach dem Bericht von Josuas Tode in 2, 8 f. noch eine gewisse Unsicherheit darüber, wie weit auch noch von dieser Partie einiges in Josuas Zeit hineingehört, s. 2, 23. In 2, 6 ff. wird wörtlich auf Jos. 24, 28. 31. 29. 30 Bezug genommen, welche drei letzten Verse ja dem Anhang des Josuabuches angehörten. Was nun speziell Richt. 1 angeht, so mag es im einzelnen nicht mehr auszumachen sein, wie sehr es sich bei einzelnen Städten um ein Hin und Her von Eroberungen handelt, und wie lange diese dauerten, auch nicht, ob sich die verschiedenen, für uns undurchsichtigen Angaben vielleicht z. T. durch eine räumlich partielle Besetzung erklären, s. z. B. 1, 8. 21, ob 1, 18 im Verhältnis zu 3, 3 nach solchem Gesichtspunkt zu verstehen ist, oder ob die Eroberung den Philisterfürsten das Leben gelassen hatte. Jedenfalls bestätigt auch das Richterbuch die bereits oben bei Josua angedeutete doppelte Tatsache, daß zwar überall noch zu kämpfen war, daß aber doch die Gesamteroberung durch Josua bereits geschehen ist, wie sie allenthalben in der Tradition auf Josua zurückgeführt wird, und wie im Hauptteil des Richterbuches fast nur von auswärtigen Gegnern die Rede ist (s. o. unter „Josua" S. 69).

Zeitansetzung. Für die Ansetzung des Richterbuches bzw. für die Bestimmung des terminus ad quem dieser Schrift, die durch ihren symmetrischen Aufbau, durch ihre religiös-pragmatische Gesamtanschauung, durch dieselben einleitenden und abschließenden Bemerkungen wie 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1 (vgl. mit 2, 11. 13) bzw. 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28 zusammengehalten wird, sind zu beachten die in den beiden Anhängen (Kap. 17 f. und Kap. 19—21) befindlichen Notizen: 18, 1; 19, 1; 17, 6; 21, 25, die wahrscheinlich das Königtum voraussetzen, und zwar nach seiner wohltuenden Seite hin, so daß zwar bis Saul zurück, nicht aber über Salomo hinaus gegangen werden kann. Wegen der Bemerkung 1, 21 ist in jedem Fall eine Abfassung vor 2. Sam. 5, 6 ff., wahrscheinlich aber lange vorher, anzunehmen, s. o. S. 66. Schon deshalb ist es nicht möglich, Richt. 18, 30 von der assyrischen Gefangenschaft 722 oder gar von der babylonischen 586 zu verstehen. Dazu kommt, daß V. 30 nicht wohl anders abgegrenzt werden kann als V. 31, daß also das gemeinte nationale Unglück mit der Aufgabe

des Gotteshauses in Silo gleichzeitig sein muß. Schon zu Sauls Zeit befand sich die Stiftshütte nicht mehr dort, sondern zu Nob, s. 1. Sam. 21, 2 ff. Daß aber das 1. Sam. 4 geschilderte Ereignis Silos Bedeutung für immer vernichtete, ergibt sich aus Jer. 7, 12; Ps. 78, 60 f.; 1. Sam. 4, 21. An der letzten Stelle ist der Ausdruck „galah“ gebraucht, an der vorletzten: „š^e^bhi“; deshalb wird die Bundeslade 1. Sam. 7, 1 f. nicht nach Silo, sondern nach Kirjath Jearim gebracht. Mit dieser war 1. Sam. 4 „die Wesenheit des Landes in die Gefangenschaft weggeführt“ (Hengstenberg, Beitr. II, S. 153 ff.). Daß 18, 30. 31 denselben Termin meinen, zeigt nicht nur der Schluß, sondern auch der Anfang der beiden Verse, der im näheren und entfernteren Objekt wörtlich übereinstimmt und im Prädikat durch Gleichklang aufeinander bezogen ist. Für das hohe Alter des Berichteten beweist auch beim Richterbuch, daß 1, 21 (gegen V. 8; Jos. 15, 63) nach Jos. 18, 28 gestaltet ist (Jebusiter bei Benjamin in Jerusalem bis heute, s. noch 19, 11 f.), während so nach der Eroberung Jerusalems nicht mehr gesprochen werden konnte. 1, 29 (Geser) muß vor 1. Kön. 9, 15—17 geschrieben sein.

Quellen. Ob und wieweit solche benutzt sind, wird sich im einzelnen allen verfehlten Versuchen gegenüber schwer feststellen lassen. Daß es geschehen ist, dürfte an sich selbstverständlich sein in einer Zeit, „wo nach Richt. 8, 14 ein von Gideon zufällig aufgegriffener Knabe schreiben kann“ (Keil, Einl.), und wird bestätigt durch die in sich ausgeprägte Art der einzelnen Erzählungen; bei dem Lied der Debora hat nie jemand daran gezweifelt. Vielleicht erklären sich so auch manche Eigentümlichkeiten in der Darstellung, vgl. auch die Form des Relativums š^e^, die sich neben dem poetischen Stück Richt. 5 in der Gideongeschichte findet 6, 17; 7, 12; 8, 26. Lächerlich ist es dagegen, z. B. in der Gideongeschichte den Text nach den Königen und Führern der Feinde scheiden zu wollen, vgl. dagegen auch noch Ps. 83, 12. Ebenso sind alle Versuche, im Buche Heldengeschichten und Richterverzeichnisse unterscheiden zu wollen und in ersteren wieder einen doppelten Faden (oder gar dreifachen) aufzuweisen, der mit dem von J und E (und L) zusammengenommen wurde oder auch als selbständig anzusehen wäre (H und H 1), abzulehnen und schon durch die Verschiedenartigkeit der Lösungen von vornherein verdächtig. Sehr skeptisch äußerte sich gegen die Pentateuchquellen Kuenen („Einleitung“ I, 2 S. 24 f. in der deutschen Ausgabe), anders z. B. Smend, Sellin, Eißfeldt.

Abfassung und Chronologie. Die Abfassung unsers Buchs durch Samuel in der talmudischen Angabe Baba bathra ist an sich ansprechend, aber natürlich nicht zu beweisen. Die Geschichte Samuels selbst wird deshalb nicht mit hineingenommen sein, weil sie mit der Herbeiführung des Königtums aufs engste verflochten war.

Doch ist durch Richt. 13, 5 angedeutet, daß die Bedrückung der Philister noch über Simson hinausreichte; er sollte ja nur beginnen, Israel aus dieser Gewaltherrschaft zu befreien. Also weist das Buch schon hier ebenso nach vorwärts wie nach rückwärts (s. S. 71 f.), ist aber durch die Anhänge Kap. 17—21 deutlich von den Samuelisbüchern und ihrem Gegenstand abgetrennt. Der Vergleich von 10, 7 ergibt außerdem, daß die Jephtah- und Simsongeschichten parallel nebeneinanderherlaufend hingestellt werden sollen, also daß bis Jair einschließlich sukzessiv, von da an synchronistisch erzählt wird. Dann steht aber auch das Richterbuch mit seinen Zahlen in keinerlei Widerspruch zu der Angabe 1. Kön. 6, 1 (480 Jahre vom Auszug bis zum Tempelbau). Eine ungefähre ausdrückliche Bestätigung liegt sogar in der Angabe Jephtahs, wonach 300 Jahre seit der Eroberung des Ostjordanlandes verflossen sind (Richt. 11, 26). — Die Wiederkehr der Zahl **40** ist allerdings häufig und mag bisweilen als Abrundung einer ungefähren Angabe gemeint sein, vgl. 3, 11; 3, 30 (80); 4, 3 (20); 5, 31; 8, 28; 13, 1; 15, 20; 16, 31 (20), s. auch Eli (1. Sam. 4, 18), David (2. Sam. 5, 4), Salomo (1. Kön. 11, 42). Immerhin haben wir daneben Richt. 3, 14 (Eglon bedrückt 18 Jahre), 10, 2 (23); 10, 3 (22); 10, 8 (18); 6, 1 (7); 9, 22 (3); 12, 9. 11. 13 (7, 10, 8), s. auch die Zusammensetzung der 40 Jahre Davids aus $7\frac{1}{2}+33$ in 2. Sam. 5, 4 f. — Die Zusammenstellung von zwölf Richtern zu je 40 Jahren mit der Zahl 480 in 2. Kön. 6, 1 ist nach allen Seiten hin Phantasie. Auch kann man die Betonung der 30 sonst daneben stellen (s. außer den oben S. 71 angeführten Stellen noch die 300, = 30 mal 10 genommen, in 7, 6).

Beziehungen nach rückwärts zum Pentateuch und vorwärts. Jede Berührung mit dem Pentateuch ist nach unseren Grundsätzen nicht ein Beweis für eine besondere Quelle, sondern für das Vorhandensein des ganzen Werkes. Daß dieses inhaltlich de facto vorausgesetzt wird, gerade auch noch in den Abweichungen einer politisch und religiös unruhigen Zeit, hat am nachdrücklichsten Hengstenberg in den „Beiträgen" III, S. 20—148 gezeigt. Vor allen Dingen ist das Schema von Abfall, Strafe, Reue, Hilfe, wie es sich in Lev. 26; Deut. 28 ff.; 32 so deutlich darbietet, nicht nur im Richterbuch verwendet, sondern geradezu zum Rückgrat des ganzen Buches gemacht. (Über die sogenannte deuteronomistische Redaktion s. noch wieder bei den folgenden Büchern.) Die Abimelechgeschichte setzt einmal die Gideongeschichte fort, bietet aber auch den Gedanken der Vergeltung gegen Abimelech und die Sichemiten (s. Kap. 9, 4. 7. 20. 24. 56 f.). Ebensowenig sind aber auch Kap. 1 oder die Anhänge Kap. 17 f.; 19—21 als untheokratisch in Anspruch zu nehmen. Die Beziehung zur mosaischen Zeit ist vielmehr allenthalben vorausgesetzt.

Die Weiterwirkung in der folgenden Zeit tritt uns besonders in der Erinnerung an die Heldentat Gideons entgegen, vgl. Jes. 9, 3;

Ps. 83, 12 (s. o. S. 73); Jes. 10, 26; weiter in der an die Schandtat zu Gibea, vgl. Hos. 9, 9; 10, 9 mit Richt. 19 ff. Über den Zusammenhang mit dem 1. Samuelisbuch s. o. Im Neuen Testament ist besonders Apostelgesch. 13, 20 und Hebr. 11, 32 f. zu vergleichen.

Die Samuelisbücher.

Kritische Anschauungen. Auch hier eröffnet die Geschichte der Quellentheorie den Blick in ein reines Wirrsal: Liegen verschiedene Biographien in verschiedener Ausfertigung über Samuel, Saul und David zugrunde, oder handelt es sich bei den verschiedenen Quellen um durchlaufende Stränge zusammenhängender Geschichtserzählung, sind zwei oder drei solcher Quellen zu zählen, sind sie mit J und E bzw. auch L im Pentateuch in Verbindung zu bringen oder nicht? Weiter: Ist eine reine Scheidung möglich, oder soll man sich unter Verzicht auf die Herausarbeitung solcher durchlaufender Quellen mit der Herausarbeitung einzelner Erzählungskomplexe begnügen (vgl. Weisers Besprechung von Eißfeldts „Die Komposition der Samuelisbücher" in der Theol. Lit. Zeitung 1931, Nr. 15 f.)? Ferner: Ist die eine der Quellen deuteronomistisch, oder beschränkt sich diese Bearbeitung nur auf einzelne Verse? Aber dann wird freilich von der Kritik selbst ein unübersteigliches Hindernis für die zusammenhängende deuteronomistische Redaktion geschaffen, die vom Pentateuch bis zu den Königsbüchern durchlaufen soll; denn sie müßte dann die einzelnen Bücher vollständig verschieden behandelt haben. Lustig schiebt man ferner ganze Partien wie 1. Sam. 15; 2. Sam. 9—20; 21—24 zwischen den Quellen hin und her, indem man die Redaktoren diese Partien bald beseitigen, bald wieder einrücken läßt. Glatt geht zudem die Scheidung niemals auf; immer wieder kommt man an Stellen, die man gewaltsam beseitigen muß, so etwa 1. Sam. 10, 25 b—27; 11, 12—14 (Sellin, S. 70. 74, hier von der zuerst genannten Stelle nur V. 25 b. 26 ausscheidend) oder 8, 22 b; 10, 17 (Alt, „Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina", S. 19, Anm. 3), um den Ausgleich zwischen königsfreundlichen und -feindlichen Anschauungen sich von vornherein zu versperren (s. u.).

Angebliche Dubletten. In 1. Sam. 4—6; 18, 6—30 soll solche angebliche Zusammenarbeitung nach Sellin „besonders geschickt" sein, bildet also vermutlich gegen die Zerreißung vielmehr ein besonders starkes Hindernis. Gehen wir von einigen angeblich „unvereinbaren Dubletten" aus. 1. Sam. 10, 10—12 und 19, 18 bis 24 haben wir eine zweimalige Erklärung des Sprichwortes: „Ist Saul auch unter den Propheten?" Aber das erstemal sollte „nur öffentlich in die Erscheinung treten, daß Gott ihn in seinen

Dienst genommen und hierzu mit seinem Geiste ausgerüstet" habe (Köhler, bibl. Gesch. II, S. 140 f. 201, Anm. 1). Das zweitemal sollte er dagegen überführt werden, „daß er Gottes Willen nicht nur nicht widerstreben könne, sondern ihn sogar als einen wunderbar herrlichen preisen müsse". Da prophetische Begeisterung für einen Saul etwas Außerordentliches war, so erregte die prophetische Ekstase von ihm Verwunderung und Befremden. Die Redensart ist so in beiden Fällen erklärlich. Daß ihre Entstehung zweimal erzählt wird, deutet viel eher auf denselben Schriftsteller als auf mehrere. Die Verschiedenheit der Aufnahme Davids bei den Philistern 1. Sam. 21, 11—16 und 27, 1 ff. erklärt sich vollständig durch die Verschiedenheit der Umstände; das zweitemal waren die Schwierigkeiten Davids in seiner Heimat bei den Philistern bekannt geworden (Köhler II, S. 204. 226). Der doppelte Verrat der Siphiter 1. Sam. 23, 19 bis 28 und 26, 1 ff. ist in sich durchaus wahrscheinlich, da die Gründe unvermindert fortbestanden, Davids Rückkehr in jenes Gebiet aber durch die Verheiratung mit Frauen aus jener Gegend, Abigail (1. Sam. 25, 3) und Ahinoam (1. Sam. 25, 39—43; 27, 3; 30, 5; 2. Sam. 2, 2 und Jos. 15, 56) bedingt sein wird (Köhler II, S. 221. 225). Die doppelte Verschonung von Sauls Leben durch David in 1. Sam. 24 und 26 ist von seiten Davids damit begründet, daß er den 24, 7 eingenommenen Standpunkt festhält, wie sich auch aus der Nabalerzählung ergibt, s. 25, 6. 31. 33. 39, von seiten Sauls handelt es sich nur um ein weiteres Glied in der großen Reihe seiner Nachstellungen gegenüber David, so daß also seine Reue 24, 17 ff. in jedem Fall nur eine vorübergehende war (Keil, Einl.). Es ist aber auch ein psychologischer Fortschritt in der zweiten Erzählung festzustellen, insofern David keinerlei Unsicherheit mehr zeigt (26, 9—11 gegen 24, 5—8), insofern in der Anrede „die Wärme des Gefühls erkaltet" (26, 17—19 „mein königlicher Herr" = 24, 9 gegen 24, 12 „mein Vater"), endlich „sein Vertrauen auf die edleren Seiten in Sauls Charakter geschwunden" sind (26, 13. 22 gegen 24, 9), aber auch Saul gegen David sich kühler zeigt (Worte statt Tränen in 24, 17). Ferner wird durch die doppelte Erfahrung Davids die Übersiedelung zu den Philistern besser motiviert (nach Köhler II, S. 224 ff.). Endlich sind die äußeren Umstände, die Örtlichkeiten und auch die Folgen beide Male ganz verschieden (s. Keil a. a. O. S. 173 f.). Daß über den Sieger über Goliath in 1. Sam. 17, 1 ff.; 2. Sam. 21, 19 eine doppelte Version umgelaufen und vom Verfasser der Samuelisbücher gedankenlos aufgenommen sein sollte, nachdem er Davids Kriegsruhm mit diesem Sieg begründet hatte, ist an sich eine schwer vollziehbare Vorstellung. Dazu kommt, daß auch außerhalb von 1. Sam. 17 in dem Siegesgesang der Frauen 1. Sam. 18, 7, der bis nach Gath zu den Philistern gedrungen war (21, 11 f.), jene Heldentat Allgemeingut geworden ist; aus 1. Sam.

21, 10 (22, 10); 19, 5 geht dasselbe hervor. Aus der Chronik (1. Chron. 20, 5) sehen wir, daß Elchanan, der Sohn Jairs, Lachmi, den Bruder des Goliath, aus Gath erlegte. Es wird also in 2. Sam. 21, 19 ein Schreibfehler vorliegen, dessen Entstehung aus 1. Chron. 20, 5 zu erklären ist, wie es z. B. bei Keil oder Köhler II, S. 194 f., nachzulesen ist. Daß Absalom nach 2. Sam. 18, 18 keinen Sohn hat, 14, 27 aber von drei Söhnen die Rede ist, ist einwandfrei, wenn diese drei Söhne gestorben waren, vermutlich klein, da nicht einmal ihre Namen genannt werden. Daß 2. Sam. 1, 10 den Tod Sauls anders darstellt als 1. Sam. 31, 4, erklärt sich entweder als eine absichtlich geänderte Darstellung des Amalekiters, der von David offenbar auf eine Belohnung hoffte, oder dadurch, daß Sauls Selbstmord durch den Sturz ins Schwert den völligen Tod nicht herbeiführte (Köhler II, S. 235 bzw. Hengstenberg, „Geschichte des Reiches Gottes" II, 2, S. 112 f.). Was Jonathans Verhältnis zu David angeht, so liegen weder in 1. Sam. 20 Dubletten vor — Sellin bringt es fertig, die Verse 18—23 und 35 ff. von V. 24—34 abzutrennen! — noch ist eine solche in 23, 15—18 im Verhältnis zu Kap. 20 zu konstatieren; beide Erzählungen sind durch die jeweilige Situation begründet, und wie 23, 17, so sind die Worte Jonathans in 20, 12—16 durchaus ihr angemessen, ebenso, daß es Jonathan gerade nach Kap. 20 in Kap. 23 zu David treibt (Köhler II, S. 218). 18, 17—19. 21 b sind nicht Dublette zu V. 20 ff. (Merab neben Michal). Offenbar liegt in der Weglassung in Sept. Cod. Vat. von V. 8 b—11. 12 b. 17—19. 21 b. 29 b. 30 ein Ausgleich und eine Vereinfachung der ganzen Erzählung; dagegen bliebe sonst unerklärlich, wie aus einem einfacheren Text der masorethische hätte entstehen können (vgl. Köhler II, S. 196 ff.). Ein unüberwindlicher Widerspruch ist künstlich dadurch in das 1. Samuelisbuch hineingebracht, daß man 7, 13 übersetzte: „solange Samuel lebte". Das steht wirklich da in V. 15; in V. 13 heißt es aber „alle Tage Samuels". Dort ist gesagt, was Samuel tat, solange er lebte, hier, was Israel widerfuhr, solange für das Volk Tage Samuels vorhanden waren; das hörte auf, sobald er nicht mehr oder nicht mehr allein an der Spitze des Gemeinwesens stand, d. h. also in den Tagen Sauls oder wohl schon in denen von Samuels Söhnen (1. Sam. 8, 1), so daß von da an die 1. Sam. 9, 16; 10, 5; 13 f. erwähnte und geschilderte neue Bedrückung durch die Philister und die sich anschließenden Kämpfe mit ihnen die 1. Sam. 7, 13 mitgeteilte Notiz nicht aufheben (Köhler II, S. 124, Anm. 3). Die doppelte Verwerfung Sauls 1. Sam. 13, 14 und Kap. 15 schließt sich nicht aus, sondern die Erzählungen ergänzen sich. Erst die zweite Verwerfung ist als endgültig anzusehen und als solche 1. Sam. 15, 28 f. gekennzeichnet, die erste mithin offenbar bedingt gemeint wie 2. Sam. 12, 10. 13; Jona 3, 4. 10, und den Nachdruck der Strafe in jedem Fall auf die Ent-

ziehung des Königtums von seiner Familie legend, ohne daß mit Sicherheit zu sagen ist, daß es sich auch um seine persönliche Verwerfung handeln würde (Hengstenberg a. a. O. S. 91). Dazu stimmt die zusammenfassende, für die Erfassung der Struktur wichtige Notiz 14, 47—52. (Nb in V. 52 ist die zweite Hälfte zu betonen, dann ist Stellung wie Verhältnis zu V. 47 einwandfrei.)

Vor allem aber glaubt man verschiedene, sich ausschließende Berichte in folgenden zwei Fällen aufweisen zu können: Man statuiert einen unlösbaren Widerspruch **zwischen Kap. 16 und 17 f.** Weil 17, 12—31. 41. 50. 55—18, 5 in der Sept. (Cod. Vat.) fehlen (vgl. Rothstein-Driver), so gab z. B. selbst Köhler (S. 191 ff., Anm. 5) auf Grund älterer Vorgänger hier Quellen zu. Aber selbst da stehen im masoretischen Text V. 12. 15 und 18, 2 als hindernde Klammern im Wege; auch ist 17, 12 ff. wegen V. 23 von 17, 4. 8—10 nicht zu trennen. Die Sept. aber hat die betreffenden Partien wie so oft offenbar fortgelassen, um ausgleichend zu wirken (s. o.). Die Art der Schilderung in 17, 12 ff. ist hebräischer Erzählungsart vollständig konform. Wenn 1. Sam. 16, 21 David zum Waffenträger Sauls macht, so braucht man wohl nicht anzunehmen, daß von V. 21 b an zusammenfassend schon Späteres mitgeschildert würde, was an sich aber auch hebräischer Eigenart durchaus nicht widersprechen würde; denn es ist nicht zu verlangen, daß 17, 55 Saul oder gar Abner Näheres über David wissen müßte. Ein Joab hatte zehn Waffenträger (2. Sam. 18, 15, vgl. 23, 37), wie viele mag da erst der König gehabt haben? Vielleicht war es nur eine Art Titel. Hatte Isai drei Söhne im Kriege, so brauchte er David zu Hause; umgekehrt konnte er seinen Posten in den Kriegsläufen bei Saul schwerlich noch erfüllen, und dieser mochte da seinen Schwermutsanfällen auch weniger ausgesetzt sein. Daß Saul aber David überhaupt nicht gekannt hätte, ist nirgends gesagt. Saul fragt 18, 55 nicht, wer David sei, aber dreimal, wessen Sohn er sei. Hatte Saul dem Sieger über Goliath seine Tochter zum Weibe versprochen, sollte dessen Familie steuerfrei sein, war er durch Davids Heldentat überrascht, wie mußte er auf Näheres gespannt sein. Daß David ihm die Auskunft nicht schuldig blieb, ist durch 18, 1 klargestellt; denn dieser Vers setzt ein längeres Gespräch voraus.

Der zweite Fall eines besonders handgreiflichen Widerspruchs soll die angeblich **verschiedene Beurteilung des Königtums** sein. Aber auch wenn man drei Fäden scheidet wie Eißfeldt, erreicht man kein glattes Resultat durch die Trennung. Er teilt nach seinem Artikel „Samuelisbücher" in „Religion in Geschichte und Gegenwart": **1.)**: 10, 21 b β—27; 11, 1; **2.)**: 9, 1—10, 16; **3.)**: Kap. 8; 10, 17—21 b α; Kap. 12 verschiedenen Quellen zu. In Nr. 3 wäre eine Umbiegung nach religiösen Ideen und ethischen Postulaten erfolgt, indem das Königtum unfreundlich beurteilt wurde. Aber wie kann

sich Saul verstecken, wenn er vorher gar nichts von seiner Erwählung wußte (10, 22)? Auch Kap. 12, das als einheitlich angesehen wird, führt zu anderen Aufstellungen. Beide Gedanken sind berechtigt und vertragen sich also sehr wohl miteinander, vgl. Gen. 17, 6. 16; 35, 11; 36, 31; 1. Sam. 2, 10 einerseits, Richt. 8, 22 f.; Kap. 9 und Ahia von Silo (1. Kön. 14) andererseits (Sellin S. 77). Nimmt man nun nur zwei Quellen in 1. Sam. 8 ff. an, so bleibt die Schwierigkeit erst recht. So rechnet z. B. Sellin zu K: 1. Sam. 9, 1—10, 16; 11, 1—11. 15, zu K 1: 1. Sam. 8; 10, 17—25 a; 12; hier ist er zwar dadurch, daß er 11, 14 mit der Aussage der Erneuerung des Königtums zu R nimmt (!), einem berechtigten Einwand entronnen, einem zweiten dadurch, wenn man 10, 27 ebenso wie 11, 12 vom Vorhergehenden abtrennt; denn diese beiden Stellen sind offenbar aufeinander eingestellt und binden in Wirklichkeit den Text untrennbar zusammen. Aber beim **12. Kapitel** kommt man in jedem Fall zu einer Stelle, an der nun doch noch alle vorher gewaltsam ausgeführten Trennungsmanöver scheitern; denn hier sind die beiden angeblich unvereinbaren Anschauungen eben nebeneinander vorhanden: 12, 12 ff. ist einmal deutlich ausgesprochen und von neuem bestätigt, daß in der Art der Königsforderung etwas Verkehrtes lag, aber gleichzeitig ebenso, daß Israel im Fall seines Gehorsams gegen Gott sich der weiteren Hilfe von ihm und der Fürbitte Samuels werde getrösten dürfen (V. 13 f. 19 ff.). Wie hätte sich die königsfeindliche Anschauung überhaupt bilden oder wenigstens halten sollen im Blick auf die Tatsache, daß seit David die messianische Erwartung mit dem Königtumsgedanken aufs engste verbunden war? Also vertragen sich in jedem Falle die Partien, die man künstlich geschieden hatte, ohne damit sein eigentliches Ziel erreicht zu haben, nicht nur, sondern sie werden eben in Kap. 12 geradezu alle beide vorausgesetzt. Das Verhältnis zum Königsgesetz Deut. 17 und zum Pentateuch überhaupt ist in meiner „Einleitung in den Pent." S. 80 ff. eingehend dargelegt, s. o. beim Pentateuch unter B II 5 (Deut.).

Aufbau. Die zwei Samuelisbücher bilden ursprünglich, und bei den Juden noch jetzt, eine Einheit. Doch ist keine Frage, daß mit Sauls Tode wirklich ein tiefer Einschnitt zu machen ist, die Teilung also hinter dieser Tatsache in 1. Sam. 31 innerlich berechtigt ist. Für die weitere Gliederung ist zu beachten, daß in 1. Sam. mit 7, 15 bis 17 offenbar die Richterperiode abgeschlossen wird. Ferner sind die zusammenfassenden Notizen 14, 47—52 (s. o.) an sich und durch den Vergleich mit ähnlichen im zweiten Samuelisbuch an ihrem Ort nur zu verstehen, wenn durch diese Stellen ein Einschnitt markiert werden sollte. So ist also das zweite Buch ebenso durch 8, 15 ff. und 20, 23—25 abgeteilt. **Der letzte Abschnitt** dort, also Kap. 21—24, ent-

hält sechs verschiedene Partien. Ganz deutlich wird die sechste, Kap. 24 (Davids Volkszählung), zu der ersten, 21, 1—14 (Gibeons Rache an Saul) in Beziehung gesetzt. So nur ist die Aussage in 24, 1, daß Jahwes Zorn aufs neue entbrannt sei, zu verstehen, und 24, 25 wie 21, 14 wird bemerkt, daß Jahwe sich dem Lande wieder günstig stimmen ließ. Ebenso wie der erste und sechste Abschnitt entsprechen sich der zweite (21, 15—22: Heldenstücke von Davids Getreuen) und der fünfte (23, 8—39: Davids Helden und ihre Taten), endlich der dritte und vierte: Kap. 22 und 23, 1—7 (Davids Dankpsalm und seine „letzten Worte"), schon durch die poetische Form, aber auch durch die entgegengesetzte Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft. [Beide Lieder tragen den Stempel der Echtheit an der Stirn. Während Budde von ihnen sagt, sie seien sicher nicht aus altem Bestand, sieht Sellin schon des Stils wegen die letzten Worte als echt an, Davids Psalm wenigstens als vorexilisch. In Psalm 18 und 2. Sam. 22 werden zwei von David selbst veranstaltete verschiedene Bearbeitungen liegen, da es sich bei den Abweichungen keineswegs nur um Schreibversehen handeln kann (s. Hengstenberg zu Ps. 18).] Jedenfalls haben wir nun in 2. Sam. 21—24 Zweiteilung in chiastisch-symmetrischer Ordnung. Die 6-Zahl ist vielleicht beabsichtigt (s. u.). Betreffs der vorhergehenden Partie **2. Sam. 9—20** sei an E. Meyers Urteil erinnert („Die Israeliten und ihre Nachbarstämme" S. 384): „Ein Geschichtswerk, das in der gesamten erhaltenen Literatur des alten Orients nicht seinesgleichen hat" und S. 486. „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer, Ägypter, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Volksliteratur."

Dazu ist nur eine doppelte Ergänzung zu geben: Einmal handelt es sich um eine Erweiterung; so nennt selbst ein Budde in seinem Komm. **2. Sam. 3** so anschaulich wie 20; **1. Sam. 25** wie 2. Sam. 14, **1. Sam. 30 und 14** wie 2. Sam. 18; **1. Sam. 22** wie 2. Sam. 17; also: 2. Sam. 9—20 (sowie die Gibeons- und Abimelechs-Geschichte) ist nicht mit E. Meyer zu isolieren! Wenn sodann dieser die prophetische Beurteilung der Geschichte in der angeblich parallel laufenden Quelle K 1 (s. o.) sehr gering einschätzt und als eine total andere Welt versteht (S. 487), so würde sicher der Verfasser von 2. Sam. 9—20 nicht nur im Verfasser dieser Partien einen richtigen Interpreten seiner Intentionen unter späteren und veränderten Zeitumständen anerkennen, wie es Sellin (Einl. 76 f.) hervorhebt, sondern der ganze Abschnitt 2. Sam. 9—20 bleibt in der Tiefe unverstanden, wenn man nicht sieht, wie alles aus Davids Verschuldung an Bathseba und Uria herauswächst: der Tod

des im Ehebruch gezeugten Kindes (vgl. 2. Sam. 12, 15 ff. mit V. 14), die Schändung von Davids Weibern zur Strafe, daß er sich seines Nächsten Weib gelüsten ließ (vgl. 2. Sam. 16, 22 mit 12, 11), blutige Auftritte in seiner Familie und in seinem Herrscherhause zur Rache für die Zerstörung von Urias Familienleben (vgl. Amnons Frevel und Absaloms Rache an diesem, Absaloms Empörung, Sebas Aufstand, 2. Sam. 13—20 mit 12, 9 f.). Dadurch ist neueren Versuchen, die bisher für einheitlich gehaltenen Kapitel zu zerteilen, zunächst ein Riegel vorgeschoben (Greßmann, Luther, Caspari, Rost, Sellin); vor allem aber ist es unmöglich, einen bloß profanen Charakter dieser Partien zu behaupten; auch wird hierdurch ergänzt, was wir gegen das erst späte Aufkommen deuteronomischer Gedanken und deuteronomistischer Geschichtsschreibung geltend machten (s. „Richter"). Naturgemäß zerlegt sich die ganze Partie in Davids Fall mit der zugehörigen geschichtlichen Handlung 2. Sam. 9, 1—12, 31 (eingeleitet durch eine großmütige Handlung an Mephiboseth Kap. 9) und in Davids Bestrafung Kap. 13—20.

Auch der Abschnitt **2. Sam. 1—8** zerlegt sich in zwei Teile: nämlich Kap. 1—4 (David wird König), durch 3, 2—5 nochmals geteilt, und Kap. 5—8 (Davids Königtum auf der Höhe). Daß Kap. 8 sachlich angeordnet ist, nicht chronologisch, wird dadurch nur um so deutlicher, als 7, 1. 8—11 bereits Ruhe vor den Feinden eingetreten ist.

Der erste Abschnitt von **1. Sam.** zerfällt ganz von selbst in zwei Teile, die durch den Schluß von der doppelten Schlacht bei Eben=Ezer (4, 1; 7, 12) mit entgegengesetztem Ausgang markiert sind, also: Kap. 1—4, der Zusammenbruch unter Eli einerseits, der Umschwung unter Samuel Kap. 5—7 andererseits. Daß es sich um eine Verwerfung des Heiligtums zu Silo handelt, wird dadurch deutlich, daß nicht nur die Lade und damit die Ehre Israels verloren geht, sondern daß sie auch nach ihrer Rückkehr in einem Privathaus untergebracht wird. Jer. 7, 8 ff. und Ps. 78, 60 ff. sind nur ein weiterer Kommentar dazu (s. u. „Richter" S. 72 f.). Dadurch erhalten alle Kultushandlungen bis 2. Sam. 6 (Überführung der Lade nach Zion) bzw. 1. Kön. 8 (Tempelweihe Salomos) eine besondere Beleuchtung. Wie sehr dagegen das mosaische Gesetz in 1. Sam. 1 ff. vorausgesetzt wird, dafür vgl. noch Hengstenberg, Beitr. III, S. 20 ff. Für die religiös=sittliche Einstellung im allgemeinen s. o. zu 2. Sam. 12 ff. und 1. Sam. 13; 15 und 2. Sam. 13, 12; 22, 23 im besonderen.

Der zweite Abschnitt **1. Sam. 8, 1—14, 52,** zu dem Kap. 1—7 nur eine Vorbereitung sind, enthält Kap. 8—10 das Werden des Königtums, Kap. 11—14 die Betätigung des ersten Königs (Kap. 11 f.: Sauls Sieg und die Erneuerung des Königtums, Kap. 13 f. der Wurm in der Frucht, s. 13, 1 ff.; 14, 24 ff. 33 ff. 36 ff.)!

Der dritte Abschnitt, beginnend mit Sauls Verwerfung Kap. 15, gibt das Absteigen Sauls und das Aufsteigen Davids. Der Geist Jahwes, der mit 16, 13 über David gekommen war, zieht sich von Saul zurück und macht immer mehr dem bösen Geiste Platz (16, 14 f. 23; 18, 10; 19, 9; 20, 30 usw.). Hier sehen wir im ersten Teil das Nebeneinander und Widereinander von Saul und David, während mit 19, 18 ff. mit der Flucht Davids, also der Trennung beider, der zweite Teil einsetzt.

6- und 2-Zahl. Vielleicht ist es nicht Zufall, sondern Absicht, daß man zwölf Anschläge Sauls wird zählen können, von denen sechs dem ersten und sechs dem zweiten Teil angehören: 18, 10. 17 ff. 25 ff.; 19, 1 ff. 9 ff. 11 ff. einerseits und 19, 18 ff.; 20, 30 ff.; 23, 7 ff. 14 ff.; 24, 1 ff.; 26, 1 ff. andererseits. Man vergleiche dazu die 6 Hauptabschnitte, die 12 Unterteile und noch einmal die 6 in 2. Sam. 21, 1 — Kap. 24 schon gezeigten Stücke. Auch auf die scheinbar geflissentliche Betonung der **Zweizahl** sei aufmerksam gemacht. Budde erinnerte bereits daran, daß der Reihe nach: Eli-Samuel, Samuel-Saul, Saul-David im ersten Buch in den Vordergrund treten. Neben der oben sich von selbst ergebenden Zweiteilung weisen wir hin auf die Berufung Sauls durch Salbung 9, 1—10, 16 und durchs Los 10, 17—27, auf das doppelte: „Ist Saul auch unter den Propheten" 10, 10—12; 19, 18—24 (s. o.), auf die doppelte Verwerfung Sauls 13, 8—14 und 15, 10—26 (s. o.), auf den doppelten Verrat der Siphiter 23, 19—28 und Kap. 26 (s. o.), auf die doppelte Verschonung Sauls Kap. 24 und 26 (s. o., auch vgl. Strack, Einl.). Gerade wenn man die Neigung des Schriftstellers erkannt hat, ist jede derartige neue Beobachtung nicht ein Anzeichen für, sondern gegen die Quellenscheidung. Aber auch die ganze Parallelität von 1. Sam. 9 ff. und 16 ff. gehört hierhin, vgl. Sauls und Davids Salbung 1. Sam. 9, 1—10, 16 und 1. Sam. 16, eine Heldentat am Anfang (1. Sam. 11 und 17); Kampf gegen die Philister (1. Sam. 13 f. und 17 f.); Übersicht über Kriegstaten und Familienverhältnisse (1. Sam. 14, 47 ff. und 2. Sam. 5 und 8, s. o.); Krieg gegen Amalek mit dem beginnenden Abstieg Sauls Kap. 15; ammonitischer und syrischer Krieg mit den folgenden Trübungen in Davids Geschichte 2. Sam. 10 ff. (Strack, Einl.).

Zeitrechnung und zeitliche Entstehung. Die Zeitrechnung tritt sehr zurück. 1. Sam. 9, 9 und 27, 6 sind für die Ansetzung des ganzen Buches nicht ganz gleichgültig. 1. Sam. 2, 10 dagegen ist als Weissagung zu respektieren. Wie weit die Redensart „bis auf diesen Tag" oder ähnlich reicht, s. 1. Sam. 5, 5; 6, 18; 30, 25; 2. Sam. 4, 3; 6, 8; 18, 18, läßt sich nicht genau bestimmen (über 27, 6 ist schon gesprochen; hier werden ja Könige von Juda vorausgesetzt). Für das Bogenlied in der Sammlung „Buch des

Frommen" 2. Sam. 1, 17 ff. s. schon zu Jos. 10. Daß das biographische Element stärker in Betracht kommt als später, liegt klar zutage und ist durch den Stoff bedingt. Daß Aufzeichnungen von Samuel, Nathan, Gad existierten, ist nach 1. Chron. 29, 29 sicher; daß und wie ein Zusammenhang mit den Samuelisbüchern besteht, ist im einzelnen nicht auszumachen, aber ein solcher von vornherein sehr wahrscheinlich, s. weiteres über prophetische Geschichtsschreibung bei den „Königsbüchern". Auch daß Davids ganze Regierungszeit angegeben wird (2. Sam. 5, 4 f.), führt für den Abschluß des Ganzen jedenfalls wieder in nachdavidische Zeit.

Die Wirkung. Sie ist natürlich in der Königszeit zu spüren, die durch die Samuelisbücher direkt eingeleitet wurde. Eine tiefgehende Auswirkung fand in der messianischen Erwartung statt, hauptsächlich durch die Weissagung an David 2. Sam. 7, die die Hoffnung an Davids Haus knüpfte. Durch Psalmen und Propheten klingt sie künftig hindurch. Schon in davidischen Psalmen und in den „letzten Worten" 2. Sam. 23 wird sie angeschlagen, vgl. aber auch schon 1. Sam. 2, 10. Im Neuen Testament sei erinnert an Matth. 9, 13 vgl. mit 1. Sam. 15, 22; Matth. 12, 3 f. vgl. mit 1. Sam. 21, 1—7; an Luk. 1, 52 f. vgl. mit 1. Sam. 2, 7 f.; an Apostelgesch. 7, 46 vgl. mit 2. Sam. 7, 2; an Hebr. 1, 5 vgl. mit 2. Sam. 7, 14. Von den Psalmen nehmen viele Überschriften auf die in den Samuelisbüchern gezeichnete Situation Bezug, s. Ps. 3; 7; 30; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142. Zu Ps. 18 s. o. S. 80.

Die Königsbücher.

Aufbau. Auch diese beiden Bücher bildeten im hebräischen Text ursprünglich ein Buch; hier ist nun die in Sept., Vulg. und in den hebräischen Drucken seit Daniel Bomberg eingeführte Teilung unglücklich ausgefallen. Der Schnitt geht mitten durch die Regierung Ahasjas von Israel hindurch, vgl. 2. Kön. 1, 1 ff. mit 1. Kön. 22, 52—54, ohne daß dazu ein inneres Recht einleuchtete oder ein Grund irgendwie im Text selbst markiert wäre. Vor allem wird aber dadurch der Blick für den symmetrischen Aufbau verschleiert. Der erste kürzere Hauptteil 1. Kön. 1—11 wird durch die Regierung Salomos ausgefüllt; es folgt der weitaus umfangreichste mittelste Hauptteil 1. Kön. 12—2. Kön. 17: die Geschichte der Reichsspaltung und beider getrennten Reiche bis zum Untergang des nördlichen 722. Den Schluß bildet der wieder bedeutend kürzere und also dem ersten entsprechende dritte Hauptteil 2. Kön. 18—25 mit der Erzählung des südlichen Reiches von Hiskia bis zum Exil, mit der Befreiung Jojachins am Schluß (2. Kön. 25, 27—30). Aber auch der mittelste Hauptteil ist sym-

metrisch gestaltet. Hier bilden die Mitte 1. Kön. 16, 29 bis 2. Kön. 10 (Ahabs Haus und Sturz durch Jehu), doch so, daß jetzt die beiden Propheten Elias und Elisa beherrschend in den Mittelpunkt treten von 1. Kön. 17 bis 2. Kön. 9, 36 f. (Elisas Tod wird erst an der Stelle berichtet, wo er zeitlich hingehört, also 2. Kön. 13, 14 ff.). Die Zusammengehörigkeit dieser Elias- und Elisa-Partien, die also niemals hätten auseinandergerissen werden dürfen, wird durch 2. Kön. 2 angezeigt, wo beide Prophetengestalten aufs innigste miteinander verkoppelt sind, aber auch schon durch 1. Kön. 19, 15 ff. und 2. Kön. 8, 7 ff., gerade wenn auch die Erfüllung sich etwas anders gestaltete, als es nach der Drohung schien, vgl. endlich 2. Kön. 9, 36 f. mit 1. Kön. 21, 23.

Hier ist übrigens die Kritik selbst wieder einmal stark rückläufig geworden und hilft so ihrerseits die auseinandergerissenen Steine zum Bau neu zusammenzufügen. Eine Hand erkennt jetzt auch Hölscher („Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion" in Gunkels Festschrift) für das, was er „Prophetenlegenden" nennt, an, d. h. für Elia, Elisa und 1. Kön. 20; 22, indem er Wellhausen beipflichtet, der in den Geschichtserzählungen 1. Kön. 20; 22; 2. Kön. 3, 4—27; 6, 24—7, 20; 9, 1—10, 28 sprachlich-stilistische Übereinstimmungen geltend gemacht hatte, und indem er diese nun ausdehnt durch einen Vergleich von Material, das 1.) Elias und die Geschichtserzählungen, 2.) Elisa und die Geschichtserzählungen, 3.) Elias und Elisa, 4.) Elias und Elisa und die Geschichtserzählungen zusammenhält. Wellhausen verwies auf II. 10, 27; 11, 18 — II. 7, 9; 9, 3 — II. 7, 14; 9, 18 f. — I. 22, 34; II. 9, 23 (nur hier) — I. 20, 18; II. 7, 12; 10, 14 — II. 6, 25; 10, 27 — II. 7, 2. 17. 19; 9, 22. 25; 10, 25 — I. 20, 1; II. 6, 24 — I. 22, 10; II. 7, 3; 10, 8 — II. 3, 20; 10. 9 — II. 6, 28; 9, 18 f. — I. 22, 14; II. 3, 14, ferner auf Josaphats Frage nach den Jahwepropheten I. 22, 7; II. 3, 11. Hölscher ergänzt nun also dieses Material für **Nr. 1.)**: I. 17, 13 (18, 25 a); 20, 2. 17 — I. 18, 19 f.; 20, 1; 22, 6; II. 6, 24; 10, 18 — I. 18, 28; II. 11, 14 — I. 18, 29 (36); II. 3, 20 — I. 19, 2; 20, 6; II. 7, 1. 18; 10, 6 — I. 19, 2; 20, 10; II. 6, 3 — Rechnung nach Tagereisen: I. 19, 4; II. 3, 9 — I. 21, 27; II. 6, 30. Für **Nr. 2.)** vergleicht er: I. 20, 7. 22; II. 5, 7 — I. 20, 40; II. 2, 8. 14; 4, 35 — II. 2, 7; 3, 22 — II. 3, 10; 6, 5. 15 — II. 3, 11; 6, 12; 7, 13 — II. 4, 23; 11, 5. 7 — II. 4, 26; 5, 21; 9, 11. 17 bis 19. 22. 31 — II. 5, 4; 9, 12— II. 5, 18; 7, 2. 17 — ähnliche Worte des israelitischen Königs II. 5, 7; 6, 27. Für **Nr. 3.)** nennt er: I. 17, 19; 21, 14; II. 4, 21. 32 — I. 18, 2; II. 4, 38; 7, 4 — I. 18, 3. 12; II. 4, 1 — I. 18, 4. 13; II. 6, 22 — I. 18, 12; II. 2, 16 — I. 18, 26; II. 4, 31 — I. 18, 42; II. 4, 34 f. — I. 19, 13. 19; II. 2, 8. 13 f. — I. 21, 4 f. 7; II. 4, 8 — I. 18, 29 (38); II. 3, 20 — Für **Nr. 4.)** verweist er auf: I. 17, 1;

18, 15; II. 3, 14; 5, 16 (auch auf I. 17, 12; 18, 10; 22, 14; II. 2, 2. 4. 6; 4, 30; 5, 20) — I. 18, 4 f.; 19, 6. 8; II. 6, 22 f.; 7, 8; 9, 34 — I. 21, 8; II. 5, 5 f.; 10, 1. 6 — I. 21, 27; II. 5, 7; 6, 30 (der König zerreißt seine Kleider). Zur Verfasserschaft dieser Partien s. noch u. v. Gerlach.

Was vorher steht (1. Kön. 12—16, 28), und was nachfolgt (2. Kön. 11—17), entspricht sich auch in diesem mittelsten Hauptteil wieder ungefähr in der Länge.

Was den ersten Hauptteil betrifft, so ist Kap. 1 f. als Vorbereitung für Salomos Herrschaft aufzufassen und gehört unter diesem Gesichtspunkt eben genau in den Plan des Verfassers hinein, ganz abgesehen davon, daß der Verfasser der Samuelisbücher nach seinem Plan den Tod Davids nicht mitgebracht hatte; hier schließt sich ein Verfasser an den anderen ganz bewußt an und zeigt eben damit, daß auch hier wie bei den eigentlichen Schriftpropheten jeder seinen Vorgänger als kanonisch anerkannte und ihn fortsetzte. Der Einleitung in Kap. 1 f. entspricht symmetrisch der Ausklang in Kap. 11, das Salomos Vielweiberei und Abgötterei bringt und auch die sich erhebenden Widersacher und eben dadurch anzeigt, daß es dem Verfall zugeht, mit einem Worte ebenso wie der Anfang allerlei auch Unerfreuliches zu vermelden weiß. Dagegen schildern uns Kap. 3—10 Salomos Königtum, national und religiös, auf der Höhe.

Quellen. 1. Kön. 11, 41—43 haben wir den ausdrücklichen Verweis auf eine Quelle („das Buch der Geschichte Salomos"), und damit kommen wir zu einer Reihe von Fragen, die wir wenigstens anzudeuten haben. Während auch vorher Quellen benutzt sein werden (s. „Josua", „Richter" und „Samuelisbücher"), aber nur Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18 genannt werden (über 1. Chron. 29, 29 s. bereits unter „Sam."), treten in den Königsbüchern mit Namen genannte Schriften auf, und zwar abgesehen von dem eben genannten Fall immer wieder „das Buch von den Tagesgeschichten der Könige Israels" und „das Buch von den Tagesgeschichten der Könige Judas", nach Stracks Einl.: das erstere 17 mal (zuerst bei Jerobeam I. in 1. Kön. 14, 19, zuletzt bei Peqach in 2. Kön. 15, 31, fehlend bei Joram), das letztere 15 mal (zuerst bei Rehabeam in 1. Kön. 14, 29, zuletzt bei Jojakim in 2. Kön. 24, 5, fehlend bei Ahasja und dessen Mutter Athalja). Man wird dabei nicht an Reichsannalen zu denken haben, wie sie 1. Chron. 27, 24; 23, 27 für David bezeugt sind — der mazkir 2. Sam. 8, 16; 20, 24; 1. Kön. 4, 3; 2. Kön. 18, 18. 37 (2. Chron. 34, 8) ist wohl auch eher Historiograph als vortragender Rat oder Kanzler —, sondern an eine Bearbeitung derselben oder einzelner Notizen. Daß es in den unruhigen, schnell wechselnden Dynastien des nördlichen Reiches überhaupt zu regelmäßigen Reichsannalen gekommen sein sollte, und

zwar sogar zu einem einzigen zusammenhängenden Buch, ist wenig wahrscheinlich und unter den obwaltenden Verhältnissen auch mit Esth. 2, 23; 6, 1; 10, 2; Esr. 4, 15 nicht genügend zu begründen. In jenen beiden Büchern müssen nun Kriegstaten nach außen (z. B. 1. Kön. 14, 19; 2. Kön. 14, 15. 28), Verschwörungen (1. Kön. 16, 20; 2. Kön. 15, 15), Regierungsmaßnahmen, besonders Bauten und Befestigungen (1. Kön. 15, 23; 22, 39; 2. Kön. 20, 20) verzeichnet gestanden haben (s. Kautzsch, „Abriß", 1. Aufl., S. 170), aber auch wenigstens einmal eine Verschuldung Manasses (2. Kön. 21, 17). Nicht ganz sicher ist, ob damit nun eigentliche Quellen des Königbuches gemeint sind, wie jetzt meist angenommen wird, oder ob es gerade nicht geschieht, wie es z. B. v. Gerlach („Die prophetischen Verfasser des Buches der Könige" S. 5) behauptet. Allerdings sollte man meinen, daß politische Beziehungen wie die Salomos 1. Kön. 5, 15 ff.; 9, 10 ff., politische Ereignisse wie 1. Kön. 20; 22; 2. Kön. 3, 4—27; 6, 24—7, 20; 8, 7—15; 9 f. in Reichsannalen oder deren Bearbeitung nicht hätte fehlen können. So sehen auch wir also in jenen beiden Büchern Quellenangaben gegen v. Gerlach. Und dann können sie eben nur Bearbeitungen von Reichsannalen oder ähnlichen Notizen gewesen sein (über weiteres s. sofort).

Entstehung. Eine andere Frage ist die, ob die analog gebauten Einleitungen und Schlüsse als nacheinander entstanden zu denken sind oder als gleichzeitig und dann natürlich frühestens bei der letzten der derartigen Erwähnungen unter Jojakim. An sich wäre es wohl durchaus möglich, daß der älteste Verfasser bei Salomo mit 1. Kön. 11, 41 ff. den Ton angeschlagen, und daß jede folgende Beschreibung sich angeschlossen hätte und in der so gebahnten Straße fortgefahren wäre. Immerhin ist die fortwährende gegenseitige Berücksichtigung des nördlichen bzw. südlichen Reiches im Süden bzw. Norden schwer vorstellbar; also auch das würde nur bei einer Bearbeitung der Reichsannalen, nicht bei diesen selbst möglich sein (s. darüber noch später). Die Symmetrie des Buches fordert jedenfalls eine schließlich einheitliche Bearbeitung; diese kann frühestens im Exil erfolgt sein, s. bei Salomo 1. Kön. 5, 4 f. und 2. Kön. 24, 5, sogar erst nach 561 (2. Kön. 25, 27 ff.), falls es bei diesen Versen sich nicht um einen späteren Nachtrag handelt, wofür indessen nichts spricht. Vgl. dagegen den passenden verheißungsvollen Abschluß. Andererseits ist man nicht nur darüber einig, daß die Elias- und Elisageschichten nicht lange nach ihrem Geschehen aufgezeichnet sein müssen (s. u.), fehlt doch jede Hindeutung des Kampfes, in dem 100 Jahre später die Propheten Amos und Hosea stehen. Aber außerdem wird das Fortbestehen bestimmter Gegenstände oder Einrichtungen erwähnt, die nach 722 bzw. 586 nicht mehr fortbestanden, vgl. für das erstere (722) 1. Kön. 12, 19 und 2. Kön. 10, 27, für das letztere (586) 1. Kön. 8, 8; 9, 21; 2. Kön. 8, 22

(gegen 2. Kön. 14, 7. 22); 21, 15. — 1. Kön. 14, 15 setzt als Ort des Schreibers Palästina voraus.

Nun hat v. Gerlach a. a. O. eine Auffassung von der Entstehung des Königbuches gegeben, die höchst beachtenswert ist, wenn sie auch nach unseren bisherigen Darlegungen in etwas abzuändern ist. Bei „Salomos Geschichte“ verweist der Chronist 2. Chron. 9, 29 auf eine Geschichte Nathans des Propheten, die Weissagung Ahias von Silo und die Offenbarung Jedos des Sehers über Jerobeam, Nebats Sohn, als Quelle; bei Rehabeam in 2. Chron. 12, 15 auf die Geschichten Schemajas, des Propheten, und Iddos des Schauers; bei der Geschichte Asas auf „das Buch der Könige, derer Judas und Israels“ 2. Chron. 16, 11; bei Amazja 2. Chron. 25, 26 desgleichen, ebenso bei Jotham (hier in umgekehrter Reihenfolge) 2. Chron. 27, 7; bei Ahas 2. Chron. 28, 26; bei Josia 2. Chron. 35, 26 f.; bei Jojakim 2. Chron. 36, 8. Dazu kommen 2. Chron. 20, 34 bei Josaphat die Geschichte Jehus, des Sohnes Chananis, im Buche der Könige Israels.

Weiter ist zu beachten, daß nach 2. Chron. 26, 22 Usias Geschichte von Jesaja, des Amoz' Sohn, dem Propheten beschrieben wurde, nach 2. Chron. 32, 32 die Hiskias in „der Schauung Jesajas, des Amoz' Sohnes“ (bis dahin wörtlich = Jes. 1, 1), des Propheten, in dem Buch der Könige Judas und Israels. Man denke nun, wie weit in unseren Bibeln Jes. 36—39 mit 2. Kön. 18—20 sich decken (s. darüber unter „Jesaja“). Aber auch Jer. 52 entspricht 2. Kön. 24, 18—25, 21 (vgl. noch zu Jer. 52, 4—16: 39, 1 f. 4—13). Von den beiden Midraschen 2. Chron. 13, 22 und 24, 27 sowie von der Geschichte Manasses, seinem Gebet und den Worten der Schauer in der Geschichte der Könige von Israel 2. Chron. 33, 18 f. sehen wir hier ab. V. Gerlach sieht nun in alledem Beziehungen auf unsere Königsbücher, die also nacheinander von Propheten geschrieben wären und ursprünglich auch Jeremia (Hesekiel), Jesaja, auch Geschlechtsregister (vgl. 2. Chron. 35, 4; 1. Chron. 9, 1, auch Klagelieder 2. Chron. 35, 25) enthalten hätten und erst später zu unseren jetzigen Königsbüchern umgestaltet wären. Merkwürdig ist ja, daß der Chronist die biblischen Samuelisbücher und Königsbücher zu kennen scheint, aber nicht zitiert. Wir möchten nun glauben, daß allen Beobachtungen v. Gerlachs ihr Recht geschieht, wenn sich der Chronist auf das oben erwähnte Buch der Könige Israels bzw. Judas bezieht, und wenn dieses im Exzerpt von dem Verfasser der biblischen Königsbücher benutzt wurde, und wenn die Loslösung der Prophetenschriften gleichfalls und gleichzeitig oder von den Herstellern des endgültigen biblischen Kanons vorgenommen wurde. Daß es sich bei dem doppelt bezeichneten

Werk nur um ein einziges handelte, scheint sich dadurch zu empfehlen, daß das Buch der Könige von Israel und die Worte der Könige von Israel bei den judäischen Königen Josaphat und Manasse als Quellen zitiert werden 2. Chron. 20, 34; 33, 18 (König, Einl.), doch s. sofort.

V. Gerlach glaubt freilich, daß er nach 2. Chron. 20, 34 in Jehu, dem Sohne Chananis, dessen Geschichte Josaphats in das Buch der Könige Israels eingerückt ist, den eigentlichen Verfasser der oben besprochenen Prophetengeschichten aus 1. Kön. 17 bis (am besten) 2. Kön. 10, 30 erkennen kann (doch s. eben); ferner meint er in Iddo, dem Schauer, aus 2. Chron. 12, 15 den entdeckt zu haben, der „nach Art der Eintragung der Stammbäume" (s. zum Ausdruck z. B. 1. Chron. 5, 17; 9, 1; Esra 2, 62; Neh. 7, 64) das Rahmengerüst schuf, zu dem 1. Kön. 11, 41—43 ein Muster vorlag (s. o. S. 86). Sehen wir von den mehr ins einzelne gehenden Vorschlägen ab, so ist durch die v. Gerlachschen Darlegungen der Name der „vorderen Propheten" nicht nur erklärt, sondern innerlich gerechtfertigt, wenigstens für „Sam." und „Könige", vielleicht auch für „Richter"): das meiste von dem hier gegebenen Stoff gibt die Geschichte Israels nicht nur unter prophetischem Gesichtspunkt an, sondern Propheten hätten diese Geschichten geschrieben. Die Berührungen Jesajas und Jeremias mit einzelnen Partien sind so auf das Beste und Überzeugendste erklärt. Auch das Rahmengerüst könnte, nachdem es ziemlich bald entstanden war, so nach und nach ausgefüllt sein; s. über den Abschluß des Ganzen o. 2. Kön. 18, 5 f. muß wohl vor 23, 25 geschrieben sein, ebenso 17, 41 vor Kap. 23.

Deuteronomistische Geschichtsschreibung, Beziehungen nach rückwärts und vorwärts überhaupt: Also zunächst noch ein Wort über die deuteronomistische Geschichtsauffassung! Daß es sich nicht um eine zusammenhängende Überarbeitung von 1. Mos. bis 2. Kön. 25 handeln kann, ist klar, wenn man sieht, wie ungleichmäßig sie gewesen sein müßte. In der Genesis fehlte sie ganz oder fast ganz, ebenso in Exodus bis Numeri. In Richt. wäre sie ganz anders als in Josua; in Sam. fehlte sie wieder fast ganz; in Kön. wäre sie wieder unter anderen Gesichtspunkten erfolgt; Elias und Elisa hätte sie vollends übersprungen, obwohl das mit der ihr zugeschriebenen Rolle vollständig unverträglich wäre. Umgekehrt wäre sie in 1. Kön. 11, 29—39; 12, 26 bis 32; Kap. 14; 2. Kön. 18, 17 usw. so eng mit dem Stoff verflochten, daß sie nicht mehr ausscheidbar wäre (s. Sellin, Einl.). Während ferner das chronologische Gerüst in Sam. fast fehlt, wird es nun mit großem Nachdruck geltend gemacht. Das alles ist bereits eine unmögliche Rolle, die man einem einzelnen Schriftsteller zuschreibt. Vor allen Dingen ist aber zu sagen, daß nicht erst durch Hes. Kap. 16; 20; 23 eine Umbildung im Urteil des Geschichts-

verlaufs erfolgt ist, wie Wellhausen, Prol. S. 289 f. (3. Aufl.), Stade, Gesch. II 15 f. wollten (Köhler, Bibl. Gesch. III, S. 524 f., Anm.), daß vielmehr schon Hos. 11, 1 ff. in Übereinstimmung mit Gen. 31, 19. 30 ff.; 35, 2 ff. E; Ex. 32, 1 ff. JE; Jos. 24, 2. 14 E von Abfall wissen, und daß natürlich bei der von uns angenommenen und nachgewiesenen Echtheit des ganzen Pentateuch die ganze Frage überhaupt nicht mehr ernstlich auftauchen kann. Aber wenn 2. Kön. 17, 7—18; 21, 2—15; 22, 16 f.; 23, 4—14; 23, 26 f.; 24, 3 f. die Exilierung Israels als Strafe für Abfall ansehen, so stimmen damit Hosea und Amos, Jesaja (vgl. nur 6, 11—13), Micha 6, 16; 3, 12; 4, 10. 14; Jer. 15, 4 genau zusammen. „Der von dem Königsbuche immer von neuem gerügte Höhendienst aber war seit dem Bestande des salomonischen Tempels je länger desto mehr zum Bilder- und Götzendienst geworden“ (Köhler III S. 524 f. Note, vgl. S. 42 ff. 190 ff., 145 Note 2).

Erst recht nimmt der Versuch, E und J (bzw. E² und J²) weiterzuführen, und zwar E bis 2. Kön. 17, ein sang- und klangloses unrühmliches Ende (s. Sellin S. 77—79). Während wieder andere J und E nur bis 1. Kön. 2 zu verfolgen pflegten, glaubt Hölscher J bis 1. Kön. 12 finden zu können, sonst aber statt der Quellen Ke und Kj: E einsetzen zu sollen, und zwar datiert er es nach 586, gibt dieser Quelle auch 2. Kön. 22 f., wo keine Höhen beseitigt würden. Indem 2. Kön. 23, 8 a. 9 dem deuteronomistischen Redaktor zugeschrieben werden, erscheint die Verbindung des Deuteronomiums mit 2. Kön. 22 f. gelöst und der ganze Ausgangspunkt der einstigen Wellhausenschen Konstruktion unterminiert!

Chronologie. Wir können die verwickelten Fragen nur eben andeuten und ein paar Fingerzeige geben zu ihrer Behandlung. Es sind Differenzen da, sofern die Zahlen in Juda von Rehabeam bis Amazja 95, in Israel von Jerobeam bis Joram 98 Jahre ergeben, in Juda von Athalja bis zum sechsten Jahre Hiskias 165, in Israel von Jehu bis Hosea 143 $^7/_{12}$, im ganzen in Juda von Salomos Tode bis zu Samariens Zerstörung 260 Jahre, in Israel aber 241 $^7/_{12}$. Für einen möglichen Ausgleich ist zu beachten, daß es einen Unterschied ausmacht, ob man angefangene und nicht vollendete Regierungsjahre voll mitzählt, oder ob man mathematisch genauer verfährt, d. h. entweder vor- oder nachdatiert Für beide Zählungsweisen haben wir Beispiele. Es wäre also weiterzuprobieren, wieweit man im einzelnen auf diesem Wege einer Lösung der Schwierigkeiten näher kommen kann (s. hierzu etwa Köhlers Bibl. Gesch. II. S. 267 ff. 459—472). Andererseits ist zu beachten, daß die assyrisch-babylonische Zeitrechnung für bestimmte Jahre durch die babylonische Chronik (747—668), die babylonische Königsliste B und A, den ptolemäischen Kanon (747—335), die assyrische Eponymenliste (893—666) und die assyrische Eponymenchronik (860 bis

704) unter Zuziehung einer für 26. VI. 763 festgestellten Sonnenfinsternis angesetzt wird. Vgl. das Nähere z. B. in Greßmann, „Altorientalische Texte zum Alten Testament“, Winckler, „Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament“ 3. Aufl. S. 58—79,* ferner bei Schrader, „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ (3. Aufl. von Zimmern). Wo biblische Namen und Zahlen hineinpassen, haben wir eine willkommene Bestätigung. Größtes Mißtrauen ist dagegen am Platz, wo man bei Abweichungen sich über die biblischen Angaben einfach hinwegsetzt und sie in das Prokrustesbett der assyrisch-babylonischen Verhältnisse hineinpreßt, so, wenn man in der Monolithinschrift Salmanassars III. (Kol. II, Z. 91 f., Winckler S. 20) A-cha-ab-bu (mat) Sir-'-la-a-a in der Schlacht bei Qarqar 854 (nach Begrich 853/52) auf Ahab von Israel (!) deutet, obwohl sich zeitlich die größten Bedenken dagegen erheben, die Bibel inhaltlich keinerlei Hindeutung darauf gibt, eine Verbindung Ahabs mit seinem Todfeind Benhadad gegen Assur unwahrscheinlich ist, auch die einzig dastehende sprachliche Gleichung von Israel kühn scheint. Mißtrauen verdient auch die Gleichsetzung Ja-u-a mar Chu-um-ri-i (Annaleninschrift Salmanassars III. Z. 25 f. und am Obelisken, Überschrift über die zweite Darstellung, Winckler S. 24) 842 (Begrich 841), wobei noch dazu Jehu der von ihm ausgerotteten Dynastie Omris (!) zugezählt würde. Daß Israel von Tiglat-Pileser III. (Winckler S. 34 f., Kleinere Inschriften I, Z. 6; 15) und Sargon (Zylinderinschrift, Z. 19, s. Winckler S. 37) 713 (!): „Land Beth-Omri“ genannt wurde, ist doch nicht auf gleiche Stufe zu stellen mit der Bezeichnung Jehus als „Sohnes Omris“. Und es wäre diese Bezeichnung um so merkwürdiger, wenn Jehu mit assyrischer Unterstützung auf den Thron gekommen wäre und also so die Dynastie Omris beseitigt hätte, wie es z. B. in „Keilinschriften und das A. T.“ 3. Aufl. immer wieder dargestellt wird. In der Bibel steht von alledem kein Wort, auch nicht von dem angeblichen Tribut! Und dabei wird die Machtergreifung durch Jehu 2. Kön. 9 f. ausführlich geschildert! Ebenso ist Azriau von Ja'udi (in den Annalen Tiglat-Pilesers III., Z. 105; 123, Winckler S. 28 f.) viel eher ein syrischer Gaufürst (s. Winckler, v. Orelli) als Azarja von Juda. Zu ähnlich klingenden Namen vgl. noch Me-ni-chi-im-me (al) Sa-me-ri-na-a-a (Tiglat-Pileser III., Annalen, Z. 150, s. Winckler S. 30) und Mi-in-chi-im-mu (al) Sam-si-mu-ru-na-a-a (Sanherib, Taylorprisma, Kol. II, Z. 47, s. Winckler S. 44). Es ist also bei Gleichsetzungen höchste Vorsicht am Platz! Auch die Benutzung der tyrischen Chronologie ist doch wohl noch recht unsicher trotz Kuglers scharf-

* Mit Zustimmung des Verfassers verglich ich bei Winckler, Keilinschriftl. Textbuch zum A. T. die 3. Auflage, gab die akkadischen Zitate in Umschrift und fügte ihnen Kolumne und Zeile zu. (K. Fr. Müller.) — Es sei dem Herrn Verfasser dieser Anmerkung für seine wertvolle Mithilfe der wärmste Dank ausgesprochen!

sinniger Deutung („Von Moses bis Paulus"). Bei der nordisraelitischen Chronologie sind auch die Unsicherheit der Zählung von Usurpatoren und Nebenregierungen zu beachten (letztere auch bei Juda). Die biblischen Angaben sind in neuerer Zeit wieder viel ernster gewürdigt von Kugler a. a. O., von Thilo („Die Chronologie des Alten Testamentes") und Begrich („Die Chronologie der Könige von Israel und Juda"). Doch versagen alle drei hinsichtlich der eben kritisch beanstandeten Zahlen 854 und 842. Dadurch muß das ganze Resultat schief und unsicher werden. (Sigmund Mowinckels „Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige" habe ich bisher nur im Theologischen Literaturblatt angezeigt gesehen, 1932, Nr. 14.)

Das Verhältnis zum Pentateuch und zum Neuen Testament. 2. Kön. 22 f. wird trotz Hölscher (s. o. S. 89) und anderer seine Bedeutung für die Pentateuchkritik behalten, und zwar so, daß es sich nicht nur um die Auffindung des Deuteronomiums, sondern des ganzen Pentateuch handelt (S. 39. 41). Vgl. weiter hierzu meine „Einleitung in den Pent." S. 54. 257. 315. 335. 396 und meine „Rückbeziehungen" S. 67 ff. Von äußerster Wichtigkeit in der Bekämpfung der kritischen Resultate wird der Nachweis der Bekanntschaft mit dem Pentateuch im nördlichen Reich der zehn Stämme sein. Und zwar ist er einmal zu führen mit den beiden Propheten Amos und Hosea (s. dort), zum anderen aber mit den Königsbüchern, schon gleich beim Anfang des nördlichen Reiches unter Jerobeam I. in 1. Kön. 12, und sodann namentlich in den Elias- und Elisageschichten, s. hierzu besonders Hengstenberg, Beiträge II. 48—180. Es ist dadurch von vornherein ganz ausgeschlossen, daß der Pentateuch erst nach der Reichstrennung entstanden sein könnte; vielmehr war er damals so selbstverständlich die magna charta in Israel, daß Jerobeam darin die größte Gefahr für sein abgetrenntes Reich witterte und alles tat, um diese Gefahr durch geänderte nachgebildete Institutionen zu paralysieren. Die Bedeutung des Samaritaners für die Frage wäre noch erneut zu untersuchen und vielleicht im umgekehrten Sinne zu entscheiden wie bei Hengstenberg a. a. O. S. 1—48, wenigstens nach einem in meinen Händen befindlichen Manuskript des verstorbenen Pastors Paul.

Im Neuen Testament vgl.: Apostelgesch. 3, 36 zu 1. Kön. 2, 10; 7, 47 zu 1. Kön. 6, 14; Matth. 12, 42 zu 1. Kön. 10, 1—10; Luk. 4, 25—27 zu 1. Kön. 17, 8 f. und 2. Kön. 5, 14; Jak. 5, 17 f. zu 1. Kön. 17, 1; 18, 41—45 (vgl. Offenb. 11, 6); Röm. 11, 2 ff. zu 1. Kön. 19, 10. 14. 18; Matth. 3, 4 zu 2. Kön. 1, 8; Luk. 9, 54 zu 2. Kön. 1, 10; Luk. 1, 17 zu 2. Kön. 2, 15. Anderes vgl. zu „Mal.".

Glaubwürdigkeit. In dieser Beziehung steht die Geschichtsschreibung der Königsbücher wie aller anderen alttestamentlichen Schriften turmhoch über jeder anderer Völker, schon deshalb, weil alle anderen Literaturen mehr oder weniger eigene Ehre suchen, die Bibel aber Gottes Ehre. Sie ist deshalb unbedingt wahr und schildert offen Fehler der einzelnen wie des Volkes. Siehe dagegen ein wahrscheinlich umgekehrtes Beispiel bei Assur unter „Jesaja", ein anderes bei der Darstellung der Verhältnisse nach der Schlacht bei Qarqar. Siehe ferner o. zu „Sam." S. 80 f.

Allgemeine Bemerkungen zum Prophetenkanon.

Anordnung: Es ist klar, daß Jesaja, Jeremia, Hesekiel nicht aus zeitlichen Gründen an die Spitze gestellt sein können; auch Hosea war keinesfalls der älteste Prophet (s. den näheren Nachweis bei diesem Propheten). Aber ebenso sicher ist, daß Haggai, Sacharja, Maleachi sämtlich hinter das Exil gehören, und zwar in dieser Reihenfolge. Ferner fallen Nahum, Habakuk, Zephanja (im ganzen genommen) zugestandenermaßen ins 7. Jahrhundert. Nach Am. 1, 1; 2. Kön. 14, 25 und Micha 1, 1 sind Amos, Jona und Micha in das 8. Jahrhundert hineinzuversetzen. Diese Tatsachen machen es von vornherein wahrscheinlich, daß die Reihenfolge sämtlicher kleiner Propheten außer Hosea überhaupt zeitlich gemeint war. Da die Septuaginta, die Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona ordnet, an sich ihrem ganzen Charakter nach nicht den Vorzug vor dem masoretischen Text verdient und mit der Nachstellung von Jona hinter Micha schwerlich im Recht ist, da andererseits Joels Name bedeutet „Er soll beginnen" und seine Aufgabe die Einführung des „Tages Jahwes" ist (s. unter „Joel"), da endlich in der Einzeluntersuchung sich an vielen Stellen bestätigt, daß die Reihenfolge in unseren hebräischen Bibeln die richtige ist und an keiner Stelle eine Umordnung sich als tunlich oder notwendig erweist, so ist diese Reihenfolge offenbar nicht nur zeitlich gemeint, sondern hat auch als richtig zu gelten. S. hierzu meinen Joel-Artikel in „Gesetz und Zeugnis", 30. u. 31. Jahrgang, und meinen Obadja-Artikel ebenda im 32. Jahrgang (als Sonderdrucke vom Verfasser zu beziehen).

Namen der Propheten: Bei sämtlichen Schriftpropheten habe ich in meinem Joel-Artikel wahrscheinlich zu machen versucht, daß ihre Namen mit ihrer Botschaft im Zusammenhang stehen oder doch stehen können (im Sonderdruck S. 37 ff.); bei einzelnen Propheten wird auch in diesem Buch darauf aufmerksam gemacht werden; für Hesekiel verweise ich noch auf 3, 7—9; gleich bei Jesaja ist diese Beobachtung nicht unwichtig für die Echtheitsfrage, so besonders von Kap. 40 ff.

Die Bedeutung der Schriftpropheten: Sie haben inhaltlich die messianische Erwartung weiter ausgebildet. Räumlich dehnt sich ihre Botschaft aus, weil vom 8. Jahrhundert ab die Weltmächte auftauchen, die den Reichen Israel und Juda den Untergang bringen, aber auch nach dem babylonischen Exil noch wieder

tief in das Schicksal des jüdischen Volkes eingreifen. Diese Vorgänge künden die Schriftpropheten an und begleiten sie mit ihrer Botschaft. Über den genauen Anfang s. unter „Joel"; daß die Prophetie mit Maleachi zum Abschluß kommt, darüber s. unter „Kanon"! Es ist mit Nachdruck zu betonen, daß es sich bei ihrer Botschaft nicht um eine kluge Vorausberechnung und einsichtige Diplomatie handelt. Zwar erst in dieser Zeit, da die israelitische Geschichte mit der der Weltmächte sich verschlingt, taucht die Schriftprophetie auf, weil sie eine Aufgabe an der Gegenwart hat (bis zum Exil, dem Trotz, nach dem Exil, der Verzweiflung zu wehren); aber es geschieht, ehe jemand auf solche Gedanken kommen konnte: ist doch bei Joel und Amos noch nicht einmal die Weltmacht mit Namen genannt, und tritt doch Amos mit seiner Drohung auf zu einer Zeit, da das nördliche Reich in besonderer Blüte stand, und in Jes. 40 ff. liegt der ganze Nachdruck darauf, daß Gottes Allmacht und Allwissenheit eben in der Vorausverkündigung unberechenbarer Dinge sich erweist, und die Botschaft der Propheten ist so gehalten, daß sie politischer Klugheit oft schnurgerade entgegenläuft. Das Wesen dieser Prophetie ist göttliche Vorausbestimmung und Voraussagung. Das ist in *zeitlicher* Beziehung mit Nachdruck hervorzuheben. Jede Anschauung, die dieses Moment zum Beweis der zeitlichen Ansetzung der Orakel hinter das Eintreffen benutzt (sie also als vaticinia post eventum hinstellt), verstößt gegen wesentliche Interessen biblischer Schriftforschung (s. Jes. 40 ff., Sach. 9 ff., der Sache nach auch Daniel, s. sofort). Wie weit der Schleier gelüftet wird, ist verschieden. Die Propheten übersehen oft nicht nur einzelne Bilder, sondern ganze Reihen von solchen, aber so, wie man ein Gebirge vor sich aufsteigen sieht, d. h. daß oft die dazwischen liegenden Täler sich noch nicht deutlich voneinander abheben; auch in der Deutung liegen hier viele Schwierigkeiten verborgen. Immer aber pflegt die Gegenwart den Blickpunkt abzugeben, und in dieser Perspektive ist auch die Entwicklung der messianischen Erwartung entworfen.

Daniel ist nicht unter die Propheten gestellt, wohl deshalb, weil er die Propheten*gabe*, aber *nicht* das prophetische *Amt* hatte, und wohl auch deshalb, weil seine Prophetie ganz wesentlich erst der ferneren Zukunft galt, also nicht so unmittelbar an die engere Gegenwart sich anschließt, wie es sonst der Fall ist.

Warnung vor allerhand **Abwegen:** Es klingt geradezu grotesk, wenn Hölscher einmal behauptet, daß alle echte Weissagung sich *nicht erfüllt* habe. Die Zahl der erfüllten Weissagungen ist geradezu Legion. Freilich gibt es auch unerfüllte Prophezeiungen. Alle Worte Gottes derart sind sittlich bedingt, vgl. Jona 1 und 3 oder Jer. 18. Was bisher unerfüllt blieb, kann sich auch noch erfüllen. Wieweit realistisch Ausgedrücktes unter Umständen nur Ein-

kleidung für spiritualistisch Gemeintes ist, läßt sich vielfach mit Sicherheit erst von der Erfüllung aus, z. T. also erst in der Ewigkeit, entscheiden. Jedenfalls ist in solchen Fällen Bescheidenheit, Vorsicht und Takt erforderlich.

Das Wesen des Prophetismus ist verkannt, wo man diese Männer als Schöpfer des ethischen Monotheismus hinstellte. Sie wollen vielmehr nur Reformatoren sein. Nur weil der Bund Gottes und die alten Gebote übertreten waren und die Schuld ausreifte, konnten sie Gottes Strafgerichte bis hin zur Verbannung ankündigen; aber sie sind doch auch nicht Vertreter einer einseitigen Vergeltungslehre; sondern der Gedanke der Erwählung, der Vergebung, der Begnadigung, der Wiederannahme, der Geistausgießung steht im Hintergrund, s. diesen Gesichtspunkt auch neuerdings bei Cramer (Amos) und Hertzberg „Die prophetische Botschaft vom Heil" in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" 1932, Nr. 9. Nach dem Gerichtsgewitter leuchtet die Gnadensonne (so jetzt auch Sellin im Kommentar).

Es konnte gar kein schlimmeres Mißverständnis geben, als wenn man in bestimmten Kreisen diese Verheißungen bis zum Exil hin als unecht strich (Volz, Marti). Sie sind sogar vielfach bestimmend für den Aufbau der Prophetenschriften, so z. B. bei Joel, Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Hesekiel, so daß von hier aus der Textzersplitterung ein fester Damm entgegengesetzt werden kann. Diese hat die ärgsten Verwüstungen angerichtet, wenn etwa von Hosea schließlich nur ein Kapitel, von Micha der vierte Teil und von Jeremia der fünfte übrig blieb (Volz, Marti, Duhm). Es ist doch bereits eine Art Besinnung eingetreten (Sellin); doch kann man bei Sellin über Joel und Obadja noch furchtbare Dinge lesen. Aber auch von der Echtheitsfrage noch abgesehen, so ist man auf eine ganz falsche Bahn geraten, indem man die Prophetenbücher in lauter einzelne Sprüche und Stücke zerschlägt, so Jes. 40—55 in etwa 50 Stücke, 56—60 in eine ganze Anzahl (s. auch Weiser bei Amos; auch Volz zerstückelt Jes. 40 ff. in seinem Kommentar Jesaja II). Wie es sich auch mit dem mündlichen Vortrag immer verhalten haben mag, die Prophetenbücher sind samt und sonders geradezu meisterhaft aufgebaute Gebilde. Es war mir ein besonderes Anliegen, einen Eindruck hiervon zu vermitteln und zu zeigen, daß es gewiß zwar auch eine Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist, erst die Abgrenzung der einzelnen Bausteine aufzuzeigen (Gunkel, Greßmann), aber dann diese eben in ihrer Bedeutung für das Ganze des Baues zu erkennen.

Abwegig war die Vorstellung von Volz, indem er die Messiasidee nur als national-partikularistisch auffaßte und sie aus Volksvorstellungen ableitete, und abwegig waren die Versuche E. Meyers und E. Nordens, die biblische Heils- und Unheilsweissagung von

Ägypten herrühren zu lassen; dagegen auch Hertzberg a. a. O., schwankend Sellin. Siehe zum Ganzen meinen auf S. 6 genannten Artikel über Amen=em=ope. Abwegig ist endlich Mowinckels Versuch, die Eschatologie abzuleiten aus dem nach Analogie von Babylonien für Israel konstruierten Thronbesteigungsfest, indem hier die Phantasie einen Weg von unten nach oben geht, statt die Gottesoffenbarung von oben nach unten anzuerkennen, s. dazu unter „Psalmen" unter „Thronbesteigungsfest" und „Eschatologisch=Messianischem" und Küppers in der auf S. 62 genannten Schrift S. 31 ff.*

Außer den oben erwähnten Artikeln über Joel und Obadja sind von mir ausführlicher behandelt Amos, Hosea, Micha, Jesaja (1—39), Jeremia, Hesekiel in der „Messianischen Erwartung der vorexilischen Propheten" (1906 — gegen Volz), Jona, Micha, Hesekiel, Sacharja auch in Murrays Illustrated Bible Dictionary (London 1908), Hesekiel in „The International Standard Bible Encyclopaedia" (Chicago, 2. Aufl. 1930). Sehr viel wertvolles Material ist noch immer aufgespeichert in Hengstenbergs „Christologie" (2. Aufl.). Mit Dank benutzte ich ein Manuskript von D. Bracker über die Gliederung der Propheten. Von Kommentaren sind die von Keil=Delitzsch der Bibel am gerechtesten geworden, von den neueren am ersten die von v. Orelli im Strack=Zöcklerschen Kommentarwerk; doch wird auch hier Jes. 40 ff. dem Propheten abgesprochen, ebenso wie von König, Volz, Procksch. Natürlich ist im einzelnen auch von anders eingestellten Kommentaren und Einleitungen zu lernen.

Jesaja.

Zeit und Anordnung: Als Zeit Jesajas, des Demosthenes der Hebräer (Hieronymus), ist angegeben die Regierung der vier Könige Judas: Usia, Jotam, Ahas und Hiskia 1, 1. Auf das Todesjahr Usias wird die Berufungsvision Kap. 6 verlegt, auf das Todesjahr des Ahas der Ausspruch 14, 28, in die Zeit Sargons 20, 1 und in das 14. Jahr Hiskias 36, 1. Mag man nun auch im allgemeinen annehmen, daß die zeitliche Reihenfolge bei der Anordnung der Orakel nicht unbeteiligt ist, daß sich 7 ff. natürlich in der Zeit des ephraimitisch=syrischen Krieges (733) abgespielt haben, Kap. 29 ff. uns mehr in die Zeit vor Sanheribs Schicksal vor

* Kann die Erlösererwartung bald von Babylonien (im Panbabylonismus), bald von Ägypten (E. Meyer, E. Norden), bald vom Norden (Wirth) abgeleitet werden, also von semitisch=hamitisch=japhetitischen Kulturen, so gibt die Bibel in der Anschauung von der Einheitlichkeit der Menschheit und von der Degeneration des Glaubens in der Heidenwelt die allein mögliche Erklärung für die so weit verbreiteten und doch zugleich so viel tiefer stehenden Erwartungen; sie aber ist der Schlüssel, der das Schloß schließt und gibt die wirkliche Erfüllung aller Erwartung, die, ursprünglich göttlich veranlaßt, sündig entartete.

Jerusalem versetzen (701), rein zeitlich ist die Aufeinanderfolge in keinem Fall; sonst stünde ja Kap. 6 nicht mitten im ersten Teil, sondern am Anfang. Alle Stellen, die es mit Babel zu tun haben, weisen auf eine Zeit, in der es bereits in den Gesichtskreis des Propheten getreten war (so 13, 1—14, 23; 21, 1—10; 39; 40 ff.). Die Ordnung ist also z. T. eine sachliche wie in den zehn Aussprüchen 13—23. Darum ist aber im Einzelfall auch die zeitliche Ansetzung nicht sicher zu bestimmen.

Name: Der Name Jesaja wird eine Zusammensetzung des Qal von jaša' sein mit transitiver Bedeutung und des Gottesnamens. Also er wird bedeuten „Jahwe hilft". Da die Namen der beiden Söhne des Jesaja sinnbildlicher Natur sind (s. 7, 3; 10, 20 f.; 8, 3) und kein Prophet so reich ist an Verheißungen der verschiedensten Natur, so wird es als Absicht zu gelten haben, daß der Name der Botschaft des Propheten entspricht (s. dazu die allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon S. 93).

Zerschlagung durch die Kritik und Zurückgewinnung der Echtheit: Dann ist aber von vornherein ein gewaltiger Schutzwall aufgerichtet gegen die Flut der Kritik, die gerade gegen die tröstlichen Stellen unseres Buches besonders stark angestürmt ist, schon in 1—39; die Unechtheit von 40—66 nennt Procksch „eine der sichersten Erkenntnisse der Kritik". Längst zerschlug man auch diese Kapitel, so daß hinter dem Deutero- ein Tritojesaja angenommen wurde. Aber dann entfernte man weiter vielfach aus dem Deuterojes. die Lieder vom Gottesknecht (42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 50, 4 ff. u. 52, 13—53, 12) und zerschlug den Tritojes. in lauter unzusammenhängende Stücke und schrieb sie z. T. verschiedenen Verfassern zu. Ferner stellte man fest, daß mehr oder minder wichtige Partien von 1—39 gleichfalls unecht sein müßten. Auch bei konservativeren Forschern wie König, Procksch, Sellin werden beträchtliche Teile gestrichen; andere wie Marti und Duhm gehen weit über sie hinaus. Es zeigte sich eben, daß sich die Kap. 40—66 nicht aus dem Ganzen ablösen lassen wie ein locker angeleimtes Stück Holz, sondern daß sie mit dem Organismus des Prophetenbuches verbunden sind, und daß anatomische Eingriffe nötig sind, die dem Patienten ans Leben gehen, sobald man sich einmal auf die Sezierkunst der Kritik eingelassen hat.*

Gehen wir aber jetzt den umgekehrten Weg; es ist nämlich nicht zu verkennen, daß eine gewisse Rückläufigkeit in der Bewegung eingesetzt hat. Während z. B. Abramowski in den Theol. Studien und Kritiken 1925 den Tritojesaja noch ganz in der von Cheyne und Budde inaugurierten Weise zerstückelt, hat kürzlich

* Die Bibel ist leider gegen Quälerei nicht so geschützt wie neuerdings die Tierwelt. Es wird hier Vivisektion im schlimmsten Sinne getrieben.

Elliger die Einheit wieder verfochten, wie ja auch Duhm an ihr festhielt. Elliger bemerkte aber zugleich sprachliche Ähnlichkeiten mit Kap. 53. (Der 'Ebhedh Jahwe soll Deuterojesaja sein, dem Tritojes. damit ein Denkmal setze.) Aber die Einheit von Deuterojes. und Tritojes. überhaupt wird festgehalten von Rothstein, v. Orelli und König. Vgl. weiter Glahn, Hjemkomst Profeten 1929, Enheden af Jesajabogens Kp. 40—66 Köbenhavn (Kap. 40, 1—56, 8 in Babylon, 56, 9—66, 24 in Jerusalem, Deuterojesaja Verfasser von Kap. 40—66). Tatsächlich sind der Berührungen so viel und ist der ganze Aufbau so einheitlich, daß es geradezu als Verblendung scheinen muß, beide zu trennen. Nun laufen aber eben auch so viel verbindende sprachliche und inhaltliche Fäden zu Protojes. 1—39 hin, daß statt der auseinanderreißenden Methode die Zusammenschau sich als Aufgabe empfiehlt. Eine recht brauchbare Zusammenstellung solch umfangreichen Materials gab Ravesteyn in seinem Buch „De Eenheid der Eschatologische Vorstellingen in het Boek Jesaja“. Man wird in dieser Beziehung an ihn um so vorurteilsfreier herantreten können, als er in der Kritik weit über das übliche Maß hinausgeht, sofern er alle diese Partien dem vierten Jahrhundert zuschreibt (s. auch Torrey, der Kap. 34—66 c. 400 ansetzen soll). Immerhin ist auch diese Anschauung insofern noch besonders lehrreich, als dann der ursprüngliche Eindruck, daß Kap. 40 ff. ins Exil gehörten, nicht mehr als zwingend angesehen sein kann. Daß diese Auffassung außerdem viele Stellen von Kap. 56 an geradezu gegen sich hatte, trieb ja einst zur Annahme eines Tritojes. weiter.

Aufbau: Der Schlüsselpunkt sind die Kap. 36—39. Wie auch die zeitliche Frage, die mit 36, 1 verbunden ist, sich löse, kein Zweifel ist, daß 36 f. von dem Schicksal der Assyrer vor Jerusalem berichten, worauf der erste Teil 1—35 immer mehr hinzielt, und kein Zweifel ist, daß 38 f. die geschichtliche Unterlage geben, die schließlich die Voraussetzung für 40 ff. ist. Wir haben hier die geschichtliche Anknüpfung an Babel, die das von diesem Staat später ausgehende Unheil zur Folge hat. Von hier aus ergibt sich sofort die symmetrische Anlage des Buches. Von dem geschichtlichen Mittelteil (36—39) aus gehen die Fäden nach rückwärts und vorwärts. Und gerade wenn der Inhalt von 36 f. zeitlich nach 38 f. gehört, ist der Eindruck von dieser Absicht nur um so stärker. — Ich halte es für voreilig, 40—66 nach den Kapiteln in 9 mal 3 Teile zu zerlegen; die Einteilung nach Kapiteln ist ja nicht ursprünglich, ist nicht immer richtig und also so einfach nicht zu benutzen. Trotzdem ist doch in den Kehrversen 48, 22 und 57, 21, denen wenigstens inhaltlich der Schlußvers des Ganzen entspricht (66, 24), ein Abteilungsmotiv spürbar. Das 53. Kapitel, der Höhepunkt des ganzen Alten Testamentes, kommt so jedenfalls in die Mitte der wieder symmetrisch aufgebauten Kap. 40—66 zu stehen. Und eine Einteilung, wie sie

D. Bracker in seinem Buch „Der Knecht Jahwes“ gibt, trifft irgendwie das Richtige. Er umschreibt: I. 40—48: „Cyrus oder die Erlösung der Juden aus Babel als weissagende Abschattung der Erlösung der Menschen von der Sünde“; II. 49—57: „Christus oder die Erlösung der Menschheit von der Sünde durch den Knecht des HErrn“; III. 58—66: „Die neue Welt oder die Erlösung der Welt von der Vergänglichkeit als Auswirkung der Erlösung von der Sünde“ („Vollendung des Heils“, wie es v. Orelli ausdrückt). V. Orelli weist auch auf die dreimalige Aufforderung zum Auszug hin, die 48, 20; 52, 11 f.; 62, 10, also in allen Teilen, wiederkehrt. Hengstenberg a. a. O. B. II S. 192 f. schreibt: „Die nähere Betrachtung ergibt..., daß die drei Teile auch innerlich wesentlich voneinander geschieden sind. Jenseits von C. 48, 22 findet sich nichts mehr von Babel, welches im ersten Buch viermal genannt wird, 43, 14; 47, 1; 48, 14. 20, nichts von den Chaldäern, welche dort fünfmal vorkommen, 43, 14; 47, 1. 5; 48, 14. 20, nichts mehr von Kores, weder sein Name, 44, 28; 45, 1, noch seine Person, die uns in C. 40—48 so stark entgegentritt, 41, 2. 25; 46, 11; 48, 14. 15..., nichts von Bel und Nebo. Durch das ganze erste Buch ferner zieht sich die Argumentation für die wahre Gottheit des Gottes Israel aus der Vorherverkündigung der durch Kores zu bringenden Erlösung. Nach dem einleitenden C. 40 tritt sie uns gleich in C. 41 entgegen und ebenso noch in dem letzten C. 48, jenseits desselben nie mehr. Mit dem Ende des ersten Buches (40—48) verschwindet völlig die Argumentation für die Gottheit des Herrn aus der Weissagung, und ebenso die Beziehung auf Kores, den Gegenstand dieser Weissagung. Ebenso aber fehlt in dem ersten Buche die persönlich Messianische Verkündigung, mit Ausnahme nur von C. 42, 1—9, wo nach der ersten Ankündigung des Urhebers der niederen Erlösung diesem vorgreifend der Urheber der höheren entgegengestellt wird, dessen Bild weiter auszumalen die Aufgabe des zweiten Buches ist. In dem dritten Buche ist von der Person des Erlösers nur kurz und andeutend die Rede, zur Anknüpfung an das zweite, ebenso wie C. 42 in dem ersten Buche an das zweite anknüpft. Das dritte Buch, soweit es verheißend ist, beschäftigt sich mit der Schilderung der Herrlichkeit des Reiches Gottes.... Vorwiegend aber ist im dritten Buche die Bestrafung und Ermahnung, im Unterschiede von dem ersten und zweiten Buche, in dem die direkte Verheißung vorherrscht.“ Auch für die weitere Gliederung des dritten Teils ist Hengstenberg noch beachtenswert.

Wie 40—66, so gliedert sich auch der I. Hauptteil 1—35 in drei Unterteile: I. 1—12; II. 13—27; III. 28—35, und zwar so, daß II und III von selbst wieder in zwei Abschnitte zerfallen, nämlich II in 13—23 und 24—27; III in 28—33 und 34 f. (über 1—12 s. sofort). Beide Hauptteile, der I. und III. (1—35 und 40 ff.) ent-

sprechen sich ganz auffallend dadurch, daß beide Male das Gericht an Edom, das Heil an Zion exemplifiziert wird, vgl. für ersteres: Kap. 34 und 63, 1—6, für letzteres: Kap. 35 und 63, 7—Kap. 66.

Kap. 28—33 werden durch ein sechsfaches Wehe zusammengehalten: 28, 1; 29, 1. 15; 30, 1; 31, 1; 33, 1 (mit dem sich das sechsfache Wehe in 5, 8. 11. 18. 20. 21. 22 zur 12-Zahl ergänzt). Die Drohsprüche in Kap. 13—23 werden durch die Zehnzahl zusammengeschlossen: 13, 1. 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1; 23, 1. Die partikularen Gerichte über Völker, Orte, einzelne in Kap. 13—23 erweitern sich zum Weltgericht von Kap. 24—27, so daß über den Zusammenhang von 13—27 kein Zweifel sein kann. Für den ersten Teil Kap. 1—12 (Reden über Juda und Jerusalem 1, 1 und 2, 1) ergibt sich wieder ein symmetrischer Aufbau, wie er uns schon im Gesamtjes. (1—35; 36 bis 39; 40—66) und in 40—66 (Mittelteil 49—57 mit Höhepunkt 53) entgegentrat. So hat die Berufungsvision in Kap. 6 eine bevorzugte Stellung erhalten; sie hebt ja auch die beiden Grundgedanken des ersten Teils (Verstockung des Ganzen und Bewahrung des Restes) gleich mit solcher Bestimmtheit heraus (V. 10 ff.). Für Kap. 1—5 und 7—12 ergibt sich eine Dreiteilung; denn Kap. 2—4 werden als mittelster Teil, abgesehen von der Überschrift in 2, 1, kenntlich gemacht durch die sich entsprechenden Weissagungen 2, 2—4 und 4, 2—6 am Anfang und Schluß, und die Drohkapitel 1 und 5 rahmen das Mittelstück 2—4 wirkungsvoll ein. Kap. 7—12 aber sind der Leitfaden für die messianische Erwartung, die in dreifachem Fortschritt (Kap. 7; 8, 1—9, 6; 9, 7—Kap. 12) vom Immanuel 7, 14 über 8, 8. 10 zu 9, 5 f. und 11, 1 ff. führt. Dreimal hintereinander ist darin von den Mächten: Ephraim-Syrien und Assur die Rede (I. 7, 1 ff. und V. 17 ff.; II. 8, 1 ff. und V. 5 ff. bis 9, 6; III. 9, 7 ff. und 10, 5 ff.). Jedesmal erscheint ferner Assur nicht nur zur Züchtigung von Ephraim-Syrien, sondern auch zur Strafe von Juda, und zwar so, daß ein wirksamer Fortschritt stattfindet, daß nämlich Assur schließlich selbst zuschanden wird (in I: 7, 17 ff. nur Dunkel für Juda außer dem Lichtpunkt Immanuel V. 14; in II: 9, 3 f.; in III: 10, 7. 15. 28 ff. neben 10, 5 ff. 12. 21 ff.).

Wie Kap. 1—12 die messianische Erwartung eine hervorragende Rolle spielt, sowohl die persönliche als die allgemeine, auch für die Gliederung bedeutsam ist (s. noch 2, 2—4; 4, 4—6; 9, 5 f.; 11 f.; sonst auch schon 1, 27), so ist nun für das ganze Buch wieder beachtenswert, daß alle Teile in Kap. 11 f.; 24—27; 34 f. und 40 ff. in heilvoller Enderwartung ausklingen. Im ersten Hauptteil wird der Glaube von seiten des Volkes stark betont (7, 9; 28, 16; 30, 15).

Berührungen zwischen den einzelnen Teilen: Neben dem Aufbau binden solche Berührungen Kap. 1 ff. und 40 ff.

aufs innigste zusammen. Vgl. 1, 29 mit 57, 5; 66, 17 — 11, 1 mit 53, 2 — 11, 6—9 mit 65, 25. — In 14, 1 ff. erscheinen Jes. 40 ff. „in nuce“, wie Delitzsch bemerkte, s. zu V. 2: 49, 22 ff.; 60, 4 ff.; 61, 5 ff.; 66, 20 f.; zu V. 7: 44, 23; 49, 13; zu V. 8: 52, 9; 55, 12; 35, 1 f. — Zu 35, 10 s. 51, 11. Wir geben ferner ein paar besondere sprachliche und theologische Eigenheiten: Der Rest-Gedanke: 6, 13; 7, 3; 10, 20—22; 11, 11. 16; 24, 13 f.; 28, 5; 30, 17; 37, 31 ff.; 59, 20; 65, 8 f.; im übrigen richtet sich Jes. 40 ff. an diesen Rest. Der Ausdruck „der Heilige Israels“ kommt zwar fünf bis sechsmal außerhalb Jesajas vor, aber in Jes. ist er ständiger Terminus, vgl. 1, 4; 5, 19. 24; 10, (17.) 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19 (23); 30, 11 f. 15; 31, 1; 37, 23 (2. Kön. 19, 22); 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14 (f.); 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 58, 13; 60, 9. 14. Die Bezeichnung Gottes als des Starken ('abhir) in 1, 24; 49, 26; 60, 16 (vgl. Gen. 49, 24; Ps. 132, 2). Ki pi Jahwe dibber findet sich 1, 24; 40, 5. Vgl. weiter jomar Jahwe in 1, 11. 18; 33, 10; (40, 1. 25;) 41, 21; 66, 9, das zwar auch in Jes. 40 ff. nirgends mit Beziehung auf die Zukunft wird übersetzt werden müssen (Jahwe wird sprechen), aber eben doch in jedem Fall eine jesajanische Eigentümlichkeit bildet, die sich in beiden Teilen findet. Zu 50, 4 vgl. 11, 2. Zu den Verheißungen für Zion und den Tempel im II. Teil (etwa Jes. 60; 66) vgl. 2, 2 ff.; 4, 5 f.; 8, 18; 18, 7; (29, 1;) 30, 29; 33, 20; 28, 16; 14, 32; zu der Vorstellung einer Gerichtsverhandlung bei den Gottesreden in 40 ff. s. 1, 18; 5, 3. Zu 8, 23 f. vgl. 60, 1.

Als wichtiges Zugeständnis für die Echtheit werten wir es aus, wenn bei Kritikern sich ein Verständnis für die Verwandtschaft von Jes. 1 ff. und 40 ff. zeigt. So sagt Duhm von Deuterojes., er sei mit Jes. am nächsten verwandt („Theol. der Propheten“ S. 280 ff.). So lesen wir in Kittels „Geschichte Israels“ III, 1 S. 207 f. (1927) von Deuterojes.: „Wenn er mit sieghafter Zuversicht zu Jahves Größe und Allmacht allem kleinmütigen Zweifel den Kampf ansagt, oder wenn er mit überlegenem Hohn den Wahn von Anbetung von Götzenbildern geißelt, auch wenn er in kühnem Gedankenflug den Ausblick auf die Begnadigung aller Völker wagt, die von Zion ausgehen soll, kann der Leser in der Tat auf den Gedanken kommen, daß er es in diesem Mann tatsächlich mit einem aus der Schule jenes Meisters (Jesaja) zu tun habe.“ Auch daß „Babylons Zerstörung und des Cyrus Kriegeszug schon seit ewig geweissagt“ ist (41, 26; 44, 7; 45, 21; 46, 9 f.; 48, 7. 16), ist von Sellin (Einl. 94 f.) mit Recht so gedeutet, daß es ohne Anknüpfung an ein echtes Wort Jesajas kaum vorstellbar ist; da der Prophet aber zugleich 41, 25; 48, 14 an seine eigenen Sprüche denken soll, ist das eben im Sinne der Verfasserschaft des Jes. zu deuten (gegen Sellin). Wenn Habakuk und Jer. schon geweissagt hatten, konnte der nachexilische Verfasser zudem seine Botschaft nicht als etwas bis dahin Ver-

borgenes darstellen. Im einzelnen vgl. noch 41, 22 mit 42, 9; 43, 9 f.; 45, 19—21.

Besprechung einzelner angefochtener Stellen: 1.) **13, 1—14, 23.** Die zehn Aussprüche gegen Völker usw. stellen markanterweise die bedeutungsvolle und umfangreiche Prophetie gegen Babel an die Spitze. Daß Juda nach Babel in die Gefangenschaft geführt werde, setzt Jes. 11, 11 voraus, kündigt Jesajas Zeitgenosse Micha 4, 10 an (s. etwas später auch Habakuk), und Jesaja selbst gibt in 39, 6 die Vermittelung, woran sich 40 ff. schließen. 21, 1 ff. findet sich ein neues Orakel gegen Babel. Aber außer allen diesen einzelnen Stellen, in denen Babel als die exilierende Macht namhaft gemacht oder vorausgesetzt wird, will auch noch Folgendes beachtet sein: der erste Teil Jesajas droht Juda mit Assur Strafe an (8, 5 ff.; 9, 3 f.; 10, 7. 15. 28 ff.), das seine Aufgabe gegen Juda zu erfüllen hat (s. o. S. 100), aber nirgends wird dabei das Exil von Assur über das erwählte Volk verhängt. Assur wird vielmehr selbst kurz vor seinem höchsten Triumph schmählich zuschanden (9, 3 ff.; 10, 24—27. 28—34; 29, 5—8; 30, 31—33; 33, 1. 3. 4. 11 f.). Freilich wird das Exil ebenfalls mit aller Bestimmtheit vorausgesagt (5, 13; 6, 10—13; 32, 9—14). Erst danach kann die messianische Zeit anbrechen (6, 11—13). Wie hat Jes. also alles für die Exilierung durch Babel vorbereitet! Die Überschrift „Ausspruch" ist 14, 28 und 30, 6 als jesajanisch noch besonders legitimiert und hält durch ihre zehnfache Wiederkehr Kap. 13—23 zusammen gegen alle Eingriffe von außen. Ganz besonders aber beansprucht die von 13, 1, ein wirkliches Gesicht von Jes. einzuleiten, ist auch für den Anfang von Kap. 13 ganz unentbehrlich; denn der Verfasser kann doch den Leser nicht bis V. 19 warten lassen, ehe er merkt, daß von Babel geredet wird, vgl. noch 14, 4. 22. — 13, 1 ff. zeigt starke formale und inhaltliche Berührungen mit Jes.: s. zu V. 1: 2, 1, zu V. 2: 5, 26; 11, 10. 12; 30, 17, zu V. 8: 21, 3, zu V. 15: 22, 3, zu V. 19: 10, 12 u. 1, 7. 9, zu V. 21: 34, 13 ff. Endlich ist Jer. 50 f. eine weitere Ausführung von Jes. 13 f. (s. auch Zeph.). Die Meder 13, 17 „machten zur Zeit Jesajas den Assyrern viel zu schaffen", wenn Tiglat-Pileser und Sargon dieselben auch noch zur Botmäßigkeit zu bringen vermochten, während die persische Überlieferung sogar „in eben diese Zeit die ruhmreiche Herrschaft des Mederkönigs Dejokes verlegte" (v. Orelli). Daß aber überhaupt die Meder so genannt werden, beweist, wie wenig eingehend und speziell in Wirklichkeit die exilischen Verhältnisse gekennzeichnet werden; war Cyrus 44, 28; 45, 1 ff. doch eben kein Meder, sondern ein Perser, was 2. Chron. 36, 22; Dan. 6, 29; 10, 1; Esr. 1, 1. 8, aber eben nirgends in Jes. gesagt wird! Auch ist das Los der Stadt wie des Königs in der Erfüllung so nicht nachweisbar (v. Orelli,

doch s. noch unter „Daniel“ unter III, 1 d δ, ebenso für das in Nr. 2 Folgende).

2.) **21, 1—10** werden gleichfalls angefochten; auch hier großartigste Schilderung! Wie darf man wagen, sie dem Jes. abzusprechen? Auch hier sind die Meder unter den Feinden Babylons, nicht die Perser V. 2. Weiter ist Jer. 50 f. abhängig, vgl. noch zu V. 5: Jer. 51, 39. 57, zu V. 8: 50, 44 ff. Aber während Jeremia Babel wegen der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels anklagt, und während man also Freude über Babels Sturz bei einem exilischen Verfasser voraussetzen müßte, ist das Entsetzen über den Gerichtsspruch über Babel damals denkbar schlecht am Platz! Zur ominösen Benennung V. 1 vgl. noch 18, 1; 21, 11; 29, 1; 30, 7; zu Elam V. 2: 22, 6; zu V. 5: 22, 6; zu V. 10: 28, 28.

3.) **Kap. 24—27:** Gegen die Unechtheit und Ansetzung etwa in hellenistischer Zeit (Procksch) erheben sich schwerste Bedenken. Sind da in Israel Astartepfähle und Sonnensäulen vorstellbar (27, 9)? Da 27, 1 unter Leviathan, der flüchtigen Schlange, der Tigris, das Emblem Assyriens, unter Leviathan, der gewundenen Schlange, der Euphrat, das Emblem Babels, (neben dem Drachen, dem Emblem Ägyptens), zu verstehen ist, ist jede Ansetzung nach Ninives Zerstörung (612 a. C.) eine Unmöglichkeit; und da man nun bei Annahme der Unechtheit von Josia an durch fast alle Jahrhunderte hin bis hinunter zum Jahr 100 fährt, so sehe man hieran, wohin die Kritik führt! Gegen nachexilische Zeit macht v. Orelli auch mit Recht das starke Hervortreten Moabs geltend. Wenn solche Stellen wie 25, 8; 26, 19, die von der Auferstehung handeln, nicht älter sind, bleibt unbegreiflich, wie ein Hesekiel in seinem Gesicht Kap. 37 die Totenerweckung bereits bildlich für die innere Belebung verwenden konnte. „Zu den vorausgegangenen Völkersprüchen verhält sich dieses abgerundete Schlußstück wie die kühne lichte Wölbung zu den tragenden Pfeilern, indem es, sie zusammenfassend, über ihnen schwebt, aber sichtlich von ihnen gestützt ist“ (v. Orelli).

4.) **Kap. 33.** Auch das dramatische 33. Kap. mit den schnell wechselnden Reden und Anreden, das den Stempel der Echtheit geradezu an der Stirn trägt und die assyrische Katastrophe denkbar deutlich voraussagt, wird neuerdings fallen gelassen (Gunkel, Sellin). V. Orelli gliedert es dagegen zwischen 2. Kön. 18, 16 und 17 ein. V. 22 geht auf Jahwes Königtum, aber V. 17 auf den Messias, dessen Universalismus sonstigen Aussagen Jesajas nur entspricht, vgl. 2, 2 ff.; 9, 6; 11, 10 ff.; 18, 7; 19, 16 ff.; 23, 18. Dafür, daß Aussagen zwischen Gott und dem Messias wechseln, vgl. Jes. 9, 5 mit 10, 21; 9, 5 mit 28, 29; 4, 2 mit 28, 5, den Ausdruck Immanuel 7, 14 u. 8, 8 neben 8, 10. Zum Ausdruck „weites Land“ in 33, 17 s. 26, 15; 8, 9.

5.) **Kap. 34 f.** Sie werden zwar mit großer Zuversichtlichkeit in nachexilische Zeit verlegt; in Wirklichkeit ist dies Stück eine der festesten Brücken, die Jes. I mit II verbinden und also auch die Echtheit von Jes. 40 ff. vorbereiten helfen. Vgl. 35, 1 f. mit 41, 18 f.; V. 6 mit 43, 19 f.; 48, 21; V. 8 mit 40, 3; 43, 19; 49, 11; V. 9 mit 51, 10; 62, 12; V. 10 mit 51, 3. 11; 61, 7. Vgl. ferner die Stellung gegen Edom in 34, 5 ff. und 63, 1 ff. (s. o. S. 99 f.); doch dazu auch schon Joel 4; Am. 1 und 9, Obadja und nicht etwa nur und erst Mal. 1, 2 ff. Ebenso ist aber Verwandtschaft mit Jes. I. Teil vorhanden, vgl. 35, 2 mit 33, 9; 29, 17; 32, 15 f.; V. 4 mit 32, 4; V. 5 mit 32, 3 f. (Jer. 50 f. und Zephanja scheinen sich auch an Jes. 34 f. gebildet zu haben.) Über die Unentbehrlichkeit der Kapitel im Aufbau ist das Nötige bereits gesagt. Da die Zerstreuung des Volkes vorausgesetzt ist, die Verwandlung der Wüste und Heimkehr des Volkes ganz ähnlich beschrieben wird, wie das alles in 40 ff. der Fall ist, so ist also mit der Echtheit von 34 f. zugleich die Waffe zur Zurückeroberung von 40 ff. geschmiedet. Beide Male ist die Schilderung so ins Eschatologische hinübergespielt, daß schwer zu entscheiden ist, wo das Wörtliche aufhört und das Sinnbildliche beginnt.

6.) **Kap. 36—39.** Über das Verhältnis dieser Kapitel zu 2. Kön. 18, 13—20, 19 ist nur so viel zu sagen, daß 2. Kön. 18, 14—16 in Jes., und daß Jes. 38, 9—20 in Kön. fortblieb. Über den Zusammenhang von Propheten im allgemeinen mit den Geschichtsbüchern s. o. S. 86 ff., von Jesaja im besonderen s. 2. Chron. 26, 22 (Usia); 32, 32 (Hiskia). Ferner fehlen solche Sprüche wie Jes. 37, 22—29. 33—35 sonst in den Königsbüchern; wir glauben also, daß Jes. die betreffenden Partien selbst schrieb und sie dann von ihm in sein Prophetenbuch, vom Verfasser der Königsbücher in diese aufgenommen wurden. Wegen 37, 37 f. ist beides erst nach Sanheribs Tode möglich (681). Daß es sich Jes. 36, 2—37, 9 a und 37, 9 b bis 35 nicht um Dubletten handelt, dazu vgl. König im Komm., desgl. darüber, daß der 2. Kön. 18, 14—16 erwähnte Tribut vom assyrischen Darsteller offenbar ans Ende der Erzählung gestellt wurde, um den Mißerfolg des westlichen Feldzugs Sanheribs zu verdecken. Für die Zuverlässigkeit spricht die genaue Orts- und Personenangabe (18, 17; 20, 4—18, 18).

7.) **Kap. 40—66.** Daß diese Kapitel durch sprachliche Eigentümlichkeiten zusammengehalten werden, ist durch den ähnlichen Inhalt bedingt; z. T. finden sie sich aber auch in den eben angeführten, angefochtenen, aber von uns als echt in Anspruch genommenen Stücken, z. T. aber auch sonst. E i n i g e B e i s p i e l e: bal findet sich nicht nur 40, 24; 43, 17; 44, 8 f., sondern auch neben 14, 21; 33, 20 f. 23 f.; 35, 9: in Hos. 7, 2; Ps. 10, 4 usw., Prov. 9, 13, Hiob 41, 15. Zu lamo vgl. 16, 4; 23, 1; 30, 5, also nicht nur 26, 14. 16; 35, 8

oder 43, 8; 44, 7. 15; 48, 21; 53, 8; zu b^{e}mo (25, 10) nicht nur 43, 2; 44, 16. 19, sondern auch Ps. 11, 2, Hiob 16, 4 usw., auch das k^{e}mo in Jes. 26, 17 f. und 30, 22; zu ʻ^{a}dhe (wie ʻ^{a}le „über" in 18, 4) 26, 4; 65, 18, zu ze als pron. rel. 25, 9: Ex. 13, 8; Ps. 74, 2; 78, 54; 104, 8. 26; Prov. 23, 22; Hiob 15, 17; 19, 19 (zu vgl. 42, 24; 43, 21; Hab. 1, 11; Ps. 9, 16); zu 'aph nicht nur 40, 24; 41, 10. 23. 26; 42, 13; 43, 7. 19; 44, 15 f. 19; 45, 21; 46, 11; 48, 12 f. 15, sondern auch neben 33, 2; 35, 2: Richt. 5, 29, Ps. 16, 6 usw.; hen 23, 13; 32, 1 neben 33, 7 und 40—66; zu sus vgl. 35, 1; 61, 10; 62, 5; 64, 4; 65. 18 f.; 66, 14, aber auch Hiob 3, 22; 39, 21 usw., Deut. 28, 63; 30, 9; Jer. 32, 41; Zeph. 3, 17; Ps. 35, 9; 40, 17; 70, 5; 19, 6.

Hält man Jes. 21, 1—10 für jung, so könnte man demgegenüber auf das zweimalige 'anokhi in V. 8 verweisen. — Was die Abhängigkeitsverhältnisse angeht, so dreht man sich vielfach im Kreise: was vorexilisch sein will, aber sich mit Jes. 40 ff. berührt, wird nun um der vorgefaßten Meinung willen als nachexilisch angesehen, während es umgekehrt für das höhere Alter von Jes. 40 ff. spricht, vgl. z. B. Jer. 10 und Hab. 2, 18 f. mit Jes. 44, 9—20 oder Zeph. 2, 15 mit Jes. 47, 8; desgl. zahlreiche Psalmen.

Sehr stark spricht gegen exilische oder nachexilische Zeit zwar nicht, daß überhaupt Götzendienst gerügt wird (s. Jer. 44, Hes. 8), aber daß der Verfasser von 40 ff. diese Herrschaft des Götzendienstes so stark vorschlagen lassen kann, vgl. nicht nur die Polemik in 40, 18—26; 41; 42, 12—20; 46, sondern auch 57; 65, 3. 7. 11; 66, 17 und den Gegensatz zwischen Jahwe- und Götzendienern in 65, 5 ff. 13. 15; 66, 5. Die Vorstellung mancher Partien, daß die Strafe noch zukünftig ist, vgl. 43, 22 ff., Stadt und Tempel noch bestehen (neben Aussagen wie 63, 18; 64, 9 ff.), oder doch Jerusalem der Schauplatz ist, sind sofort verständlich, wenn der Autor Jes. war. Die ganze Tritojes.-Hypothese ist daher eigentlich eine Rückgängigmachung der Gründe, die man einst für Deuterojes. anführte, vgl. 56, 8 b. 9. 10—12; 57, 1. 2. 9. 11—13; auch 66, 1—5. 6 ff. 20 ff. sind aus dem Exil kaum begreiflich trotz Köhler (Bibl. Gesch. III, S. 532—534). Andererseits weist Köhler S. 516 ff. selbst auf den Ausdruck „uralte Trümmer" in 58, 12; 61, 4, der für exilische und nachexilische Zeit nicht begreiflich wird. Schwer glaublich ist da auch die Vorstellung 60, 8 f., daß eine Flotte zur Rückführung aus den Ländern des Westens benötigt wird. Auch ein gewisses Schwanken in den Aussagen über den Zustand der Gefangenen (58, 1—13; 59, 1—15 gegen 42, 22; 49, 9; 51, 14) findet so am besten seine Erklärung. Leider ging ja Köhler, der in seinen nachexilischen Propheten noch für die Echtheit von Jes. 40 ff. eintrat, in das andere Lager über. — Wo man die Einheit des Tritojes. festhält und diese Kapitel 520—516 entstanden sein läßt

(Elliger), ist unverständlich, wie die Arbeit am Tempelbau übergangen werden konnte; wo man aber auf die Einheit verzichtet und doch auch nicht völlige Zersplitterung annehmen will, kommt man zu so komplizierten und unwahrscheinlichen Vorschlägen, wie sie Sellin in der Einl. S. 94 macht.

Der entscheidende Grund für die Stellung zu Jes. 40 ff. ist dogmatischer Natur. Obwohl die Voraussagung in Kap. 40—48 gerade wesentlich ist für den Gottesbegriff (s. o. S. 94. 99), kann man sich in den Seherblick nicht finden, der Zukünftiges wie Gegenwärtiges schaut und von da aus bald in die nähere, bald in die fernere Zukunft blickt; vgl. Deut. 32, 7. 30, Jes. 9, 1 ff.; 11, 11; 23; Am. 9, 11. Bald ist bloß das Elend, bald aber auch schon das Heil gegenwärtig, vgl. die Perfekta 40, 2; 46, 1 f.; 51, 3; 52, 9 f.; 60, 1; 42, 1. 6. In Kap. 53 ist der Standpunkt zwischen dem Leiden und der Verherrlichung genommen. Vgl. noch Hos. 14, 2 ff. nach 13, 1—14, 1, Micha 4, 8. 9 f.; 7, 7. 12; Obadja; Hab. 1, 6 ff.; 3; Jer. 3, 22—25; 30 f.; Ps. 93 ff. (s. Hengstenberg a. a. O. S. 196 ff.). Wenn man es für unmöglich hält, daß Cyrus' Name geweissagt sei, so bedenke man, daß man das ganze Heer bestimmter biblischer Prädiktionen gegen sich hat. Der Knecht Jahwes und das neue Jerusalem wird zudem anschaulicher geschildert als Cyrus, Babels Ende und der Juden Befreiung (Klostermann in Herzogs Realencyclopädie 2. Aufl., „Jesaja"). Kores' Name wurde zudem von Ktesias und Plutarch als „Sonne" gedeutet, wie die Sonne ja im Orient und bei den Persern noch besonders wichtig ist, und als solches nomen proprium würde die ganze Weissagung noch ein anderes Gesicht bekommen, vgl. noch 41, 2. 25. (Auch Cyrus' Großvater hieß Cyrus.*) Aber selbst, wenn die sprachlichen Bedenken dagegen durchschlagend sein sollten, so ist zu vergleichen, was oben zu Jes. 13 und 21 über die Meder gesagt wurde. Babel ließ Cyrus als seine Hauptstadt fortbestehen, auch diente er den babylonischen Göttern! Sollte sich außerdem Cyrus doch vielleicht durch des Jes. Weissagungen haben sehr wesentlich mitbestimmen lassen? Nach Strabo hieß er ursprünglich Agradates; nach Josephus Arch. 11, 1, 1 f. ließ er sich durch die prophetische Weissagung beeinflussen; das Edikt Esr. 1, 1 ff. berührt sich offenbar mit Jes. 40 ff., ebenso aber der Cyruszylinder, der etwa Anfang 538 oder Ende 539 entstanden ist; und so spät Jes. 40 ff. erst anzusetzen, weigert sich auch Kittel („Cyrus und Deuterojes." in ZAW 1898, 149 ff.). Wenn Cyrus auch Polytheist blieb und die babylonischen Götter nicht desavouierte, sondern kultivierte, so wird seine Religiosität eben doch ausdrücklich bekundet, und zwar in der Bibel (Esr. 1, 1 ff.; 6, 3—5. 14, vgl. 7, 12 ff.,

---

* Anmerkung: Der gleichnamige Fluß brauchte vielleicht einen gemeinsamen Zusammenhang mit dem Begriff „Sonne" auch nicht auszuschließen.

s. noch unter „Esra" unter „aramäischen Urkunden") ebenso wie z. B. nach Herodot I, 209; die religiöse Toleranz der Perser ist bekannt. Entweder kannte Jes. den persischen Hofstil (Kittel, Greßmann), oder er hat ihn umgekehrt sogar mitbilden helfen. Wäre Esr. 1, 1 ff. ein anderes Edikt gemeint als 6, 3—5 (s. auch 6, 14; es sind außerdem sehr viel Unterschiede da), und wäre es vollends noch in die vorbabylonische Zeit zu setzen, wie Pöld es in „Schrift und Bekenntnis" 1928, 3 nachzuweisen versucht hat, so würde die ganze Frage von vornherein entschieden sein.

Bereits zur Zeit von Jesus Sirach 48, 20—28 ist das Jesajabuch als Ganzes als kanonisch nachgewiesen; und es geht auch schwerlich an, da noch mit Zusätzen zu operieren, wie Procksch will, wenn er auch gegen einen Duhm sehr mäßig ist.

Jes. 2, 2 ff. (s. unter Micha) und Kap. 15 f. sind offenbar ältere, von Jes. aufgenommene Weissagungen.

Jes. und das Neue Testament: Hier zählt der übrigens ausgezeichnete Kommentar von Aug. Pieper „Jes. II", mehr als 50 malige Verwendung (von Kap. 53 eine 8 malige). Im ganzen Jes. ist aber der Messias mit einer Deutlichkeit geschaut, die alle anderen Propheten übertrifft, und zwar nach der prophetischen (11, 1 ff.; 42, 1 ff. usw.), hohepriesterlichen (52, 13 — Kap. 53), und königlichen (9, 5 f.; 55, 3 ff.) Seite hin. Was die ʻEbhedh Jahwe-Lieder angeht, so sind sie aufs engste mit ihrer Umgebung verbunden. Andererseits hängen sie zusammen und stellen, was der Gottesknecht, das Volk, nicht war, im Messias rein dar, der 49, 5 f.; 53, 2—6. 8 eine Aufgabe an Israel selbst hat; sie geht weit hinaus über das, was ein Mensch von sich aussagen könnte; die Lieder stellen das Fortleben nach dem Tode und dann eine weitreichende Wirkung in Aussicht. Alle Versuche, den Gottesknecht auf eine einzelne Gestalt (Jesaja, Jojachin, Serubabel, Mose, Deuterojes., einen unbekannten exilischen Märtyrer) oder auf ein Collectivum (Prophetentum, den Kern des Volkes) zu beziehen, sind Irrwege und werden in letzterer Beziehung auch wieder mehr als solche empfunden (Rudolph gegen König). Nur die messianische Deutung reicht aus, und sie befriedigt völlig. Jesaja aber ist der Evangelist unter den Propheten. Wie sollte auch der angeblich „große Unbekannte" seine Anonymität haben wahren können? Wo übrigens einzelne Theologen wie Procksch oder Vischer christliche Gedankengänge in Jesaja I oder II anzuschlagen versuchen, regt sich sofort ein Mißtrauen von seiten der alttestamentlichen Wissenschaft (vgl. ZAW 1931 und dagegen mein „Vorwort").

Jeremia.

Zeit und Wirksamkeit: Jeremia hat in Jerusalem geweissagt vom 13. Jahr Josias (626) bis zur Zerstörung Jerusalems (587) 1, 1—3; und danach noch eine Zeitlang in Ägypten 43; 44. Innerhalb dieser Zeit sind manche seiner Reden noch genauer datiert; außer 3, 6 und 22, 11. 24 ff. verteilen sich diese Datierungen auf zwei Zeitpunkte: a) das vierte Jahr Jojakims, gleichzeitig das erste Nebukadnezars (605): 25, 1; 36, 1; 45, 1; 46, 2 und allgemeiner 26, 1; 35, 1. In diesem Jahr ist Jer., der vorher unter Josia hauptsächlich Prophet für sein eigenes Volk war, in größerem Maße Prophet für die Völker (1, 5. 10; 36, 2) geworden. b) Die Zeit nach der ersten Wegführung: α) Im Anfang der Regierung Zedekias 24, 1; 29, 1; 27, 1; 28, 1; 49, 34; 51, 59. β) Während der Belagerung Jerusalems: 21, 1 f.; 34, 1; 37, 5; 32, 1 f.; 33, 1; 38; 39, 15. In dieser Zeit begleitet Jer. den äußeren und inneren Widerstand seines Volkes gegen die Unterwerfung unter Babel mit Ermahnung und Trost. Von der Masse der nicht datierten Stücke in Kap. 2—20 wird meist die Tempelrede 7—9 wegen 7, 14; 26, 6 mit der in Kap. 26 erwähnten identifiziert, was aber nicht unbedingt nötig ist. Die Beziehung von 4, 5—6, 30 auf den Skythensturm ist aufgegeben. 11, 1—17 wird in Zusammenhang gebracht mit den Bestrebungen der josianischen Reform (2. Kön. 22 f. wird Jer. nicht erwähnt). Kap. 13 wird wegen V. 17—20 in die Regierungszeit Jechonjas, des Sohnes Jojakims, versetzt, der nach dreimonatlicher Regierung 597 mit dem besten Teil des Volkes von Nebukadnezar nach Babel in die Gefangenschaft gebracht wurde. Der Vorgang in Kap. 20 und damit auch die Weissagungen in 18; 19 werden in die Zeit Jojakims verlegt, in der die Verfolgungen gegen Jeremia einsetzten, nachdem er unter Josia in Frieden hatte wirken können.

Inhalt der Prophetie: In der Berufungsgeschichte 1, 4—19 wird Inhalt und Charakter der jeremianischen Prophetie in drei Zügen beschrieben. a) Sie ist vorwiegend Unheils- und nur zum kleineren Teile Heilsprophetie 1, 10; sowohl mit seiner Gerichtspredigt wie später mit seinen Heilsweissagungen wendet sich Jeremia grundsätzlich nicht nur an das eigene Volk, sondern an „die Völker"; während aber Amos das Gerichtswetter bei den fremden Völkern anheben und erst dann über Juda und Israel sich zusammenziehen läßt (Am. 1; 2), wendet Jer. sich in erster Linie an das eigene Volk, und von dessen Unglück richtet er jeweils den Blick auf die Heiden, die zunächst mehr als eine Gesamtheit („alle Völker") von ihm ins Auge gefaßt werden: 4, 2; 9, 24 f.; 10, 25; 12, 14—17; 16, 19 f.; 25, 12 ff. Die Völkersprüche in Kap. 46—51 werden, obwohl zeitlich vorhergehend, im masoretischen Text erst hinter dem Untergang

Jerusalems berichtet. b) Der Prophetie des Jer. folgt die Erfüllung auf dem Fuße 1, 11 f. Daher bei ihm die überaus lebhaften, ausführlichen und oft in Klagegedichte übergehenden Schilderungen des Unheils, wie wenn es ihm gegenwärtig vor Augen stünde. Daher aber auch der Nachdruck, mit dem Jer. die göttliche Echtheit und Gewißheit seines prophetischen Auftrags betont 17, 15 f.; 20, 1—6; 23, 9—40; 26, 12—15; 28, 15—17; 29, 24—32. c) Jer. sieht von Anfang an die Katastrophe in ihren wesentlichen Zügen vor sich und weissagt den Feind aus Mitternacht 1, 14 f. Seine ganze Prophetie zielt auf dieses eine unheilvolle Ereignis hin, zuerst als Mahnung zur Umkehr und mit der Hoffnung auf Abwendung des gedrohten Unheils (36, 3); dann als Aufforderung, sich in das von Gott verhängte Unheil zu fügen, und schließlich als göttliche Beratung und Mahnung in und nach der Katastrophe. Das Wirken und das persönliche Schicksal Jeremias ist mit der Zeitgeschichte so eng verflochten wie bei keinem anderen Propheten.

Jeremia bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der alttestamentlichen Prophetie: das richtende Handeln Gottes mit seinem Volk, das die früheren vorausschauten, wird bei ihm gegenwärtiges Erleben; in ihm kommt die voraufgegangene Prophetie zu einem Abschluß, wie denn in seinem Buch besonders viele Zitate der Vorgänger sich finden. Andererseits legt Jer. die Fundamente für die weitere religiöse Entwicklung des jüdischen Volkes im Exil, indem er den Gottesdienst von lokalen und kultischen Gebundenheiten unabhängig macht (3, 16; 26, 6; 29, 7 — doch s. auch 12, 15; 32; 30, 18; 31, 38 ff.; 33, 9; 3, 17; 31, 6. 11 f. — 31, 14; 33, 18), den sittlichen Charakter der kultischen Forderungen und Formen betont (4, 4; 7, 21—23; 11, 15), die unzureichende Art des mosaischen Bundes dartut (11, 6—8), den Neuen Bund und die Heilszeit in Aussicht stellt (31, 31—34) und dem gefangenen Volk auch die Hoffnung auf äußere Befreiung ansagt (29, 10. 14 u. a.). Für Jeremias Stellung zum Kultus vgl. W. Möller, „Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten“ 1906. Ebenda Jeremias Beitrag zur messianischen Erwartung und die Erörterung der Frage, ob und wieweit Jeremia zur Vergeistigung der Religion beigetragen habe. Die Stelle Jer. 7, 21 ff. wird behandelt in den „historisch-kritischen Bedenken“ S. 58 ff.

Der Prophet: Jeremia ist schon vor seiner Geburt zum Propheten bestimmt worden. Mit diesem sicheren prophetischen Selbstbewußtsein steht er in dem Kampf gegen sein verblendetes Volk, gegen gewissenlose Könige und Priester, gegen falsche Propheten wie eine eherne Mauer und eiserne Säule (1, 8; 15, 20). Er ist seines prophetischen Auftrags um so gewisser, als er vergeblich versucht hat, ihn abzuschütteln (1, 6; 20, 9). Sein Auftrag geht über das Maß dessen, was Menschen ertragen können, fast hinaus: gegen

alle natürlichen Wünsche dem eigenen Volk den sicheren Untergang verkünden zu müssen 11, 14, die Unbekehrbaren zur Umkehr zu rufen 13, 15—17, mit jedem Wort nur Zorn und Haß zu ernten 15, 10, wehrlos einer Schar von Widersachern ausgeliefert zu sein 11, 19, und sich von Gott im Stich gelassen zu fühlen 15, 18, — das ist ein Amt, das den Propheten zum Schmerzensmanne macht, und um die vielen Klageworte bei ihm begreiflich zu finden, braucht man nicht einmal anzunehmen, Jeremia sei von besonders weicher und empfindsamer Gemütsart gewesen. Die Art, wie er um die Seele seines Volkes ringt, wie er über ihre Verstocktheit sich betrübt, wie er ihr Unglück beklagt, wie er bei Gott mit heißem Herzen für sein Volk bittet, wie er, von den Nöten seines Amtes angefochten, mit Gott rechtet und hadert, in der Verzweiflung sein eigenes Dasein verflucht und auf seine Feinde die Rache herabfleht, weist vielmehr auf eine starke, leidenschaftliche Natur, die sich mit der eines Mose und Samuel (15, 1), sogar eines Elia (20, 4—18 vgl. mit 1. Kön. 19, 4) wohl vergleichen läßt (vgl. auch 1, 6—9 mit 2. Mose 4, 10—12). Mit Recht nennt Calkins (Jeremia the Prophet, 1930) ihn nicht „the weeping prophet", sondern „the screaming prophet". Die Meinung, daß in den Aufzeichnungen Jeremias der Prophet und der Mensch stark auseinanderträten (Volz, Der Prophet Jeremia, 1922), und daß Jer. an den Stellen, wo seine leidende Menschlichkeit zum Vorschein kommt, gleichsam aus der Rolle fiele, daß andererseits eben dies ungemein Persönliche seines Wesens ihn zum Dichter gemacht und seiner Prophetie den eigentlichen Schwung verliehen habe, trifft in dieser Zuspitzung keinesfalls zu. Denn Jer. redet auch da als Prophet, wo er von sich spricht, und alle seine Worte sind ihm von Gott in den Mund gelegt (1, 9). Bei keinem Propheten findet sich so häufig die Formel: „So spricht Jahwe" oder ähnlich. Ich kann aber unmöglich mit H. W. Hertzberg (Prophet und Gott, 1923) darin einen Anhaltspunkt dafür finden, daß Jer. andere Worte, die nicht mit dieser Formel eingeführt werden, als nur von ihm selbst geschaffene nichtinspirierte auf diese Weise kenntlich machen wolle. Dazu kommt, daß das persönliche Schicksal dieses Propheten, der mit seinem Volk und durch sein Volk leiden mußte, ein alttestamentliches Schattenbild des Leidens Christi ist (11, 19), das freilich andere Voraussetzungen und Folgen hatte. Man kann das Menschliche in Jer. vom Prophetischen nicht trennen, auch wenn es so stark wie in den oben genannten Stellen zum Ausdruck kommt.

Entstehung und Aufbau des Buches: Die erstmalige schriftliche Aufzeichnung von Reden Jeremias geschah durch Baruch, seinen Gehilfen, im vierten Jahr Jojakims, auf göttlichen Befehl, in der Absicht, Juda in diesem bedeutungsvollen Jahr noch einmal in zusammenfassender Weise zur Umkehr zu rufen (36, 1—3). Diese erste Sammlung enthielt vermutlich bereits die Hauptmasse der

jetzigen Kap. 1—25 (36, 2 vgl. mit 25, 1), mit Ausnahme von 21, 1—10; 22, 24—30; 24, 1—10. Nach Vernichtung der ersten Buchrolle (36, 9—26) wird von Baruch ein neues Exemplar hergestellt und der Grundstock des Buches allmählich erweitert durch Hinzufügen neuer Reden und Berichte bis Kap. 35. Eine weitere Einheit stellt Kap. 36—45 vor, zusammengehalten durch 36, 4. 32 u. 45, 1. Hierzu bildet Kap. 52, auf 39, 1—10 zurückgreifend, den Abschluß. Von den ausführlichen Einzelweissagungen über fremde Völker sind 46, 1—49, 33 im vierten Jahr Jojakims entstanden, aber offenbar nicht als ein Teil der großen Rede in Kap. 25, die mehr umfassend und allgemein gehalten ist. Während dort Nebukadnezar erstmalig im Blickfeld des Propheten auftaucht, ist er in 46 f. bereits greifbar nahe gerückt. In 25 wird eine große Zahl von Völkern nur namentlich erwähnt; in 46 ff. handelt es sich um spezielle Weissagungen über einzelne Juda zunächstliegende Völker. In 25 wird für Juda schon die Befreiung in Aussicht gestellt (25, 11), für die Völker aber zunächst nur das Gericht; dagegen finden sich in 46 ff. auch Heilsankündigungen für einzelne Völker (46, 26 b; 48, 47; 49, 6). Daß nun diese Sprüche 46, 1—49, 33 im masoretischen Text zusammengestellt sind mit den im vierten Jahr Zedekias entstandenen Worten über Elam und Babel (49, 34—51, 58), kann nur den Sinn haben, daß die ausführlichen Sprüche über fremde Völker erst nach dem vollendeten Untergang Judas angeführt werden sollen, was bei der Weissagung gegen Babel das Gegebene war; aber auch die Drohungen gegen die anderen Völker sollten sich erst nach dem Untergang Jerusalems erfüllen (25, 28) und vor dem Sturz Babels (25, 26).

Nun hat aber LXX diese Völkersprüche hinter 25, 13 eingefügt, also vor der Aufzählung von V. 18—26, und in anderer Reihenfolge als der masoretische Text, nämlich: Elam, Ägypten, Babel, Philister mit Tyrus und Sidon, Edom, Ammon, Kedar und Hazor, Damaskus, Moab. Diese Reihenfolge ist viel weniger sinnvoll als die des masoretischen Textes. Außerdem wird durch diese Einfügung der Zusammenhang von Kap. 25 zerrissen (z. B. würde der Zornbecher 51, 7 dann schon vor 25, 15 erwähnt) und der Rahmen gesprengt. Und der Grund, weshalb die LXX die Völkerorakel hier einreihen, liegt nur zu klar auf der Hand: es beruht auf der falschen Auffassung von 25, 13 b als Überschrift über das Folgende, während dieser Vers ausdrücklich auf das ganze bis dahin vorliegende Buch Jeremias hinweist, das als Ganzes nicht nur Israel und Juda, sondern auch den Völkern gilt (36, 2), und zwar in ihrer Gesamtheit (1, 5. 10). Die Stellen vor Kap. 25, in denen Jer. sich drohend oder verheißend an die Völker wendet (4, 2; 6, 18 f.; 9, 24 f.; 10, 25; 12, 14—17; 16, 19 f.) genügen, um den Hinweis 25, 13 b zu erklären. (25, 13 b muß also nicht etwa als Glosse aufgefaßt werden.) Die Abweichung der LXX vom masoretischen Text weist dem-

nach nicht auf eine ursprünglichere Textgestalt. Dann sollte man aber den Versuch, die Völkersprüche irgendwo in Kap. 25 einzuschieben, etwa hinter 25, 29, überhaupt aufgeben.

Das Buch Jer. zerfällt in die drei großen Teile: 1—25; 26—35; 36—52. (Kap. 36 könnte auch als Abschluß des zweiten Teils betrachtet werden.) Diese unterscheiden sich nach Inhalt, Struktur und Stil (E. Podechard, Revue Biblique 1928, 2, 181—197, Le livre de Jérémie, structure et formation). 1—25 enthält fast nur Worte Jeremias, 26—35 (36) Worte Jeremias in bestimmten geschichtlichen Situationen, 36—45; 52 ist fortlaufender Bericht über Jeremias Schicksale während der Belagerung und nach der Einnahme Jerusalems, über die in 52 noch einmal zusammenhängend berichtet wird; dazwischen sind die Völkerorakel bedeutungsvoll eingefügt. In der Anordnung dieser drei Teile ist im ganzen die zeitliche Reihenfolge gewahrt, denn die Reden von 1—25 stammen mit Ausnahme von 21, 1—10; 22, 24—30; 24, 1—10 aus der Zeit vor dem vierten Jahr Jojakims; die Begebenheiten von 26—36 aus der Zeit danach, hauptsächlich nach der ersten Wegführung; die Ereignisse von 37—45 schließen sich um die Eroberung Jerusalems. — Inhaltlich entsprechen diese drei Teile den drei Abschnitten der Berufungsgeschichte: 1, 4—10 (die Ausrüstung Jeremias mit dem Wort, das er Völkern und Königreichen predigt und mit dem er zerstört und aufbaut) ist wie eine Gesamtüberschrift über Kap. 1—25. 1, 11—12 (das in Aktion tretende Wort Gottes, dessen Erfüllung bei drohendem wie bei verheißendem Inhalt gleich gewiß ist) paßt als Motto über den zweiten Teil. 1, 13—19 (die Ankündigung der Einnahme Jerusalems) entspricht dem dritten Teil. Es wird auch in den einzelnen Teilen auf die entsprechenden Abschnitte der Berufungsgeschichte angespielt: 12, 14—17 auf 1, 10b; 15, 20f. auf 1, 8 (18f.); 18, 7—10 auf 1, 10; 20, 7 auf 1, 7; 23, 16 auf 1, 7. 9—31, 28 auf 1, 12 (10); 33, 14 auf 1, 12; vgl. auch 26, 12. 15; 28, 9; 29, 10; ferner 29, 17 im zweiten Teil als Verwirklichung des im ersten Teil in 24, 8 Gedrohten, und 26, 1—6 als Ausführung des Befehls 25, 15. 18.

Kap. 1—25 gliedert sich in folgende Abschnitte: 1, 1—19: Person und Berufung Jeremias. — 2, 1—4, 2: Bußpredigt gegen die Abgötterei und Ruf zur Umkehr. — 4, 3—10, 25: Das unbeschnittene Herz des Volkes (4, 4; 6, 10; 9, 25), nämlich seine Verachtung des göttlichen Gesetzes (5, 1—31; 9, 1—7) und sein heuchlerischer Gottesdienst (7, 1—28) neben dem Götzendienst (7, 17ff.; 7, 30ff.; 9, 13) fordert Gottes Zorn und das Unheil von Mitternacht heraus (4, 5—31; 6, 1—9; 6, 22—30; 7, 32—8, 3; 8, 14—17; 9, 8—10. 16—21; 10, 17—22). Doch wird schon nach der Strafe Israels die Heimsuchung der Heiden mit ihren Götzen in Aussicht gestellt (9, 22—10, 16. 25). — 11, 1—12, 17: Der letzte Versuch,

das treulose Volk durch Erinnerung an den Bund Gottes zur Umkehr zu bringen, mißlingt; wie die eigenen Verwandten gegen Jeremia (11, 18—23; 12, 6), so kehrt sich das Volk gegen seinen Gott (11, 9 ff.; 12, 7 f.). Doch wird Gott nach der Strafe (12, 9—13) auch die Heiden richten, die sich an seinem Erbteil vergriffen haben (12, 14 bis 17). — 13, 1—17, 4: Die Wegführung des Volkes, das dem untauglich gewordenen Gürtel gleicht, ist unwiderruflich beschlossen. Gott läßt sich nicht mehr erbitten, wie sich gelegentlich einer Dürre zeigt. Doch ringt Jer. ihm ein Trostwort (15, 11) ab und wird selbst für den schweren Auftrag neu gestärkt, den er in symbolischer Handlungsweise an das Volk auszurichten hat. Nach dem unabwendbaren Unheil wird die Zurückführung des Volkes geweissagt und eine Heilszeit auch für die Heiden (16, 14 ff. 19—21). 17, 1—4 greift auf 16, 10—13 zurück. — 17, 5—24, 10: Zur Entscheidung herausfordernde Worte an das Königshaus von Juda und die verantwortlichen Führer des Volkes unter dem Thema: Gehorsam gegen Gott bringt Segen, Ungehorsam Fluch (17, 5—8. 13. 24—27; 18, 7—10; 19, 15; 21, 8; 22, 4 f. 8 f. 21; 23, 33—40; 24, 5—10). Der Kampf mit den gewissenlosen Volksführern trägt dem Propheten ein Martyrium ein (17, 14 ff.; 18, 18—23; 20; in 21, 1 bis 10 sind anschließend an Kap. 20 die Worte berichtet, um derentwillen Jer. später unter Zedekia sein zweites Martyrium erlitt). — 25: Zusammenfassung der bisherigen Wirksamkeit Jeremias und Ankündigung des Völkergerichts.

Auf dieses Schlußkapitel strebt der ganze erste Teil zu, und deutlich ist die Steigerung zu beobachten, wie Jeremias Bußruf immer aussichtsloser wird und die Verwirklichung des Unheilsratschlusses immer näher rückt. Jeder der bezeichneten Abschnitte schließt mit einem Blick auf die Völker.

Gliederung des zweiten Teils: Das Einleitungskapitel 26 zeigt die beginnende Verwirklichung des prophetischen Wortes, das in seiner ganzen Autorität geltend gemacht wird. Durch die erste Wegführung erweist es sich, wie Gott über sein Wort wacht, und so fordert Jer. in dieser Zeit auf, sich in die Heimsuchung zu fügen (27—29). Zugleich tröstet er die, die sich willig beugen, mit der Verheißung künftigen Heils, denn auch über sein Heilswort wird Gott wachen. Das Trostbuch 30—33 (30, 2) wird zusammengehalten durch das siebenmal wiederkehrende Wort „Ich will ihr Gefängnis wenden" (30, 3. 18; 31, 23; 32, 44; 33, 7. 11. 26). Kap. 34 mit seinem Gegenstück 35 stellt — ähnlich wie 26 — die unbedingte Gültigkeit des göttlichen Wortes gegenüber menschlicher Treulosigkeit und Wortbrüchigkeit sehr betont heraus.

Der dritte Teil ist nach der zeitlichen Reihenfolge geordnet.

Literarische Eigenart: Die strukturelle Verschiedenheit der Teile erklärt sich aus ihrem Inhalt. Was den schriftstellerischen Charakter des Buches betrifft, so haben die verschiedenen literarischen Genera, die sich darin finden, zu dem Versuch geführt, von der Verfasserschaft des Jer. die des Baruch zu unterscheiden, indem man dem letzteren die beschreibenden Teile des Buches zuwies, dem ersteren nur die Reden. Abgesehen davon, daß von einer selbständigen schriftstellerischen Tätigkeit Baruchs nirgends die Rede ist (vgl. 36, 4. 32; 45, 1), geht eine solche Trennung an dem Charakter des Buches vorbei; es ist, besonders im zweiten Teil, unmöglich, das Prophetenwort jeweils von der umrahmenden Erzählung zu trennen. Gerade das Ineinander von Rede und Ereignis, von Gottes Wort und Geschichte, das unter dem Bild des erwachenden Zweiges veranschaulicht wird (1, 11 f.), macht die Eigenart des Buches Jeremia aus. Außerdem sind alle Versuche, die Baruchschrift zu rekonstruieren (Erbt, Cornill, Köberle, Sellin u. a.), bisher zu verschieden und zu willkürlich ausgefallen, um zu überzeugen. Unterscheidet man aber nach dem literarischen Charakter noch mehr Quellen (Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jer., 1914, findet deren 4: A) Orakelsammlung. B) Bericht über Ereignisse, die Anlaß zu prophetischen Aussprüchen waren. C) Größere Reden von deuteronomischem Charakter. D) Heilsweissagungen. Robinson, Baruch's Roll, ZAW. 1924, 209—221, unterscheidet drei Typen, die er allerdings nicht allein bei Jer., sondern auch bei andern Propheten feststellt: A) Oracular poetry; B) Biographical and historical prose; C) Autobiographical prose and literary poetry), so würden vier bei weitem nicht genügen, um die literarische Mannigfaltigkeit des Buches Jeremia zu erschöpfen. Wie man dem Propheten mehr zutrauen muß als die Verwendung nur eines einzigen Metrums (des Qina-Metrums, Duhm*), so sollte man auch annehmen, daß ihm, dem schon die Schriften vieler vorhergehender Propheten vorlagen, ein großer Reichtum an literarischen Formen selbstverständlich zu Gebote stand, und daß er nicht an eine einzelne gebunden war. — In den Reden ist es Jeremias Eigenart, nicht Themen zu entwickeln, sondern Motive durchzuführen; daher die gelegentliche Wiederholung derselben Wendungen.

Angefochtene Stellen: Wäre 10, 1—16 unecht, so bliebe es unverständlich, daß das Stück an dieser Stelle eingefügt worden wäre, und nicht vor 51, 20, wo jetzt 10, 12—16 noch einmal stehen und anscheinend passender im Zusammenhang. Im 10. Kap. deutet aber diese erste Stelle, die bei Jer. von einer Gerichtsheimsuchung

---

* Duhm läßt infolge dieses Metrums nur wenig mehr als den fünften Teil von Jeremia als echt gelten. Die metrischen „Ergebnisse" von Duhm und Cornill („Die metrischen Stücke des Buches Jeremia rekonstruiert") gehen weit auseinander! S. meine „messianische Erwartung" S. 310 ff. W. M.

an den Heiden handelt, an, daß Israels Verstoßung unter die Heiden dem Propheten schon zur Gewißheit geworden ist. (Vgl. 10, 24 f.) Jer. hat in diesem Abschnitt Gedanken aus Jes. 40 ff. übernommen. — 17, 19—27 berührt sich in der Auffassung mit Kap. 34 und ist zudem im Rahmen von 17, 5—25, 38 das erste Stück, das eine ausdrücklich an das Königshaus gerichtete Mahnung enthält und hierin mit 21, 11 ff.; 22, 1—9. 30; 23, 5 f. zusammentrifft. — 25, 12—14 wird deshalb nicht für echt gehalten, weil Jer. damals noch nicht so deutlich vom Untergang Babels hätte reden dürfen. Dieser Einwand wird widerlegt durch das Beispiel Habakuks (v. Orelli, Der Prophet Jeremia, 1905). — 25, 17—38 dem Jer. absprechen heißt, das Schlußkapitel seiner Reden der packendsten und gewaltigsten Partie berauben. — Kap. 30. 31 werden der Hauptsache nach heute für echt gehalten (Volz), allerdings nur in Gestalt einer „Ephraimweissagung“, so daß die Stellen, wo auch Juda genannt wird, als unecht wegfallen. Dagegen vgl. 30, 3; 33, 7 und vor allem 3, 18 ff.! 33, 14—26 fehlen in LXX, die wohl Wiederholungen hat vermeiden wollen; für die einem Jer. sehr wohl zuzutrauende Auffassung 33, 18 vgl. 17, 26; 31, 14. 33, 26 ist als Abschlußvers von Kap. 30—33 wesentlich, er enthält die siebente Wiederholung des Verses 30, 3. Daß 39, 1—10 außer V. 3 mit 52, 1—16 identisch sind, ist jedenfalls kein Grund, sie in Kap. 39 als unecht auszuscheiden; V. 1 knüpft an 38, 28 an; V. 14 an V. 3 anzuschließen, unter Weglassung von V. 4—13, geht nicht an, da die in V. 13 genannten Namen mit denen in V. 3 nicht zu identifizieren sind (Köhler, Gesch. III, 497); der ganze Passus ist zudem an dieser Stelle unentbehrlich, wegen 1, 15. 18 f. Aufbau. Zu Kap. 46—52 vgl. ebenfalls das unter Aufbau Gesagte.

Verhältnis des masoretischen Textes zum LXX-Text. Die beiden Textgestalten differieren im Buch Jer. beträchtlich. Der LXX-Text hat ca. 2700 Wörter, etwa ein Achtel des ganzen Textes, weniger als der MT. Aus der Art, wie in LXX mit Vorliebe dunkle, schwer verständliche Stellen weggelassen (17, 1—5 a), andere mit Glossen erweitert (4, 2) werden, wie der Wortlaut beim Übersetzen ungenau behandelt und durch Lesefehler entstellt wird (29, 24—32; 2, 2), ergibt sich, daß es nicht geraten ist, mit Hilfe dieses Textes den MT zu verbessern. An einem sehr wesentlichen Einzelbeispiel, der verschiedenen Stellung der Völkerorakel, sahen wir, daß die Textgestalt der LXX keinesfalls die originalere war.

Jeremia im Neuen Testament: Auf Jeremias Sendung und Wirken trifft das besonders zu, was Jesus von allen Propheten gesagt hat Mt. 23, 37. In dem Berufensein von Mutterleibe an vergleicht sich Paulus mit ihm Gal. 1, 15: Jer. 1, 5. Einzelne Worte aus Jeremias Reden kehren im Munde Jesu wieder,

so 6, 16 in Mt. 11, 29; 7, 11 in Mt. 21, 13 (von hier aus ist Jeremias Stellung zum Kultus zu verstehen); 29, 12—14 in Mt. 7, 7 f.; 31, 25 in Mt. 11, 28; 32, 19 in Mt. 16, 27; Röm. 2, 6; ferner vgl. 31, 15 mit Mt. 2, 18; 32, 17 mit Lk. 1, 37; 26, 11 mit Acta 6, 13; 9, 23 f. mit 1. Kor. 1, 31; 23, 29 mit Ebr. 4, 12; 31, 31—34 mit Ebr. 8, 8—12; Röm. 11, 27; Ebr. 10, 16 f.; die Beschreibung Babels in Kap. 25 u. 50 f. hat Züge geliefert zu dem Bild der großen Hure in der Offenbarung Johannis Kap. 17 u. 18. Das schon bei Jesaja (51, 17) verwendete Bild vom Zornbecher 25, 15 kehrt ebenfalls in der Offenbarung wieder: 14, 10. Zu Mt. 27, 9 vgl. zu „Sacharja 9—14“ unter „Schwierigkeit der Abtrennung von Kap. 1 ff.“. G. M.

Hesekiel.

I. Textgestalt. Der masoretische Text ist oft recht dunkel und schwierig; jedoch hilft in solchen Fällen auch die LXX nicht weiter. Vor allem Jahn hat dem LXX-Text den uneingeschränkten Vorzug gegeben („Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt“, 1905), während er m. E. dem masoret. Text gebührt: LXX kürzt, glättet und konjiziert, und an Stellen, die ihr ganz unverständlich waren, reiht sie ohne Sinn und Zusammenhang Wörter aneinander, die ungefähr dem hebräischen Konsonantenbestand entsprechen.

II. Inhalt und Gliederung. Das Buch zerfällt in zwei Hauptteile:

1.) Kap. 1—24: vorwiegend Unheilspredigt. Nach der Berufungsvision (Kap. 1; 2) Weissagungen vom Untergang Judas und Jerusalems (Kap. 3—7); der Untergang ist Strafe für die Sünden der Israeliten, insbesondere der Jerusalemer (Kap. 8—19); letzte Strafreden und Gerichtsweissagungen (Kap. 20—24). Heilsweissagungen finden sich in diesem Teil nur vereinzelt dazwischen.

2.) Kap. 25—48: Heilspredigt. Sprüche gegen fremde Völker (Kap. 25—32); die sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Zustände der Heilszeit (Kap. 33—48). Meist wird Kap. 25—32 als besonderer Hauptteil genommen; doch ist das Gericht über die Israel feindlichen Völker die Vorbedingung und der Beginn der Heilszeit, vgl. Bertholet, Hesekiel (1897) und J. Lajciak „Ezéchiel sa personne et son enseignement“ (Paris 1905). Auch meint vielleicht Josephus diese beiden Hauptteile (Kap. 1—24 und 25—48), wenn er sagt, Hesekiel habe zwei Bücher geschrieben. Der Inhalt des ersten Hauptteiles ist chronologisch geordnet (vgl. die Datierungen 1, 2; 3, 16; 8, 1; 20, 1; 24, 1), der des zweiten Hauptteiles nach sachlichen Gesichtspunkten unter Aufgabe der chronologischen Reihen-

folge (vgl. die Datierungen 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17; 33, 21; 40, 1). Es ist kein Grund, anzunehmen, daß die Daten gefälscht oder unzuverlässig sind (gegen Ch. C. Torrey „Pseudo-Ezekiel and the original prophecy“, New Haven 1930). Die LXX hat öfters andere Daten, ist aber in ihren einzelnen Handschriften nicht einheitlich. Ferner: da Hesekiel bei den Völkersprüchen innerhalb eines Abschnitts die später liegenden Daten angibt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß im ersten Hauptteil die zwischen zwei Daten liegenden Stücke wirklich alle in diese Zeitspanne gehören.

III. Einheitlichkeit und Echtheit. Das Buch ist ein einheitliches Ganzes. Kraetzschmar (1900) unterschied zwei von einem Redaktor zusammengearbeitete Textrelationen: eine kürzere „Er“-Rezension und eine ausführlichere „Ich“-Rezension, unter Hinweis auf Wiederholungen und „Paralleltexte“. Jedoch passen die Wiederholungen durchaus zu Hesekiels Stil (manchmal wäre auch Dittographie möglich), und die sog. Paralleltexte weichen zu sehr voneinander ab, um als zwei Rezensionen eines Textes gelten zu können. Wechsel von „er“ und „ich“ ist bei alttestamentlichen Schriften keine Seltenheit. — Hölscher („Hesekiel, der Dichter und das Buch“ 1924, Beih. z. ZAW 39) nimmt statt dessen an, die dichterischen Stücke stammten von Hesekiel, die prosaischen Stücke, die stereotypen Wendungen und der planmäßige Aufbau des ganzen Buches dagegen von einem späteren Bearbeiter R, der jedoch bewußt unter der Maske des alten Propheten Hesekiel schreibe. Dagegen spricht jedoch, daß bei Hölscher weniger als ¼ des Buches als echt übrig bleibt; auch ist der Scheidungsmaßstab (Dichtung-Prosa) ganz willkürlich (weshalb soll nicht Hesekiel selbst auch Prosa geschrieben haben?) und völlig unsicher, da man gerade bei den Propheten oft nicht weiß, ob man einen Abschnitt als Prosa oder als Poesie bezeichnen soll; vgl. auch die gegen Hölscher gerichtete Dissertation von W. Keßler „Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel“ (Berichte des theol. Sem. d. Brüdergem. in Herrenhut, H. XI, 1926) sowie R. Kittel, „Geschichte des Volkes Israel“ Bd. 3, 1 (1927) und Sellin, „Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes“ 2. Teil (1932). — J. Herrmann („Ezechielstudien“ 1908; Kommentar 1924) nimmt ebenfalls spätere Ergänzungen an, führt sie aber auf Hesekiel selbst zurück. Tatsächlich könnte man wohl insofern von späterer Bearbeitung Hesekiels reden, als Hesekiel bei der Zusammenstellung seines Buches eigene frühere Aufzeichnungen benutzt haben mag; der geordnete Aufbau des Buches macht es mir aber wahrscheinlich, daß zum mindesten jeder der zwei Hauptteile (1—24 und 25—48), wenn nicht überhaupt das ganze Buch sozusagen „in einem Zuge“ geschrieben ist. Vereinzelte Nachträge wären sehr wohl möglich; doch läßt sich darüber nichts Sicheres ausmachen. Torrey bezeichnet als ursprünglichen Teil des Buches die Worte, die sich an Juda-Jerusalem

richten und deshalb in Jerusalem verfaßt seien, und als redaktionelle Zufügungen die Worte und Verse, die die Prophetie in die Exilszeit versetzen. Auffallend ist allerdings, wie sehr Hesekiel in seiner Prophetie Jerusalem berücksichtigt. (Aus diesem Grunde nimmt Herntrich [„Ezechielprobleme“, 1932, Beih. z. ZAW 61] an, daß Hesekiel auch in Jerusalem gewirkt habe.) Aber auch wenn er es direkt anredet, so folgt daraus noch nicht, daß seine Worte als in Jerusalem gesprochen oder geschrieben zu denken sind. Bei Kap. 25 bis 32, wo auch die fremden Völker direkt angeredet werden, zieht Torrey den entsprechenden Schluß nicht, sondern beläßt diese Stücke dem in Jerusalem weilenden Verfasser. Dann ist aber auch nicht zu beanstanden, daß ein in Babylon lebender Prophet Jerusalem anredet (vgl. auch Sellin a. a. O.). Da die Exulanten von 597 ein großes Interesse an Jerusalem hatten und vor 586 noch immer auf baldige Rückkehr hofften (vgl. Jer. 29 und die politischen Ereignisse der Zeit), traf die gegen Jerusalem gerichtete Drohung auch die Exulanten in Babylon auf das empfindlichste.

IV. Zeitliche Ansetzung. Torrey nimmt an, daß die „ursprüngliche Prophetie“ etwa 230 v. Chr. verfaßt sei von einem Mann, der unter Benutzung von 2. Kön. 21, 2—16 so schreibt, wie seiner Vorstellung nach ein Prophet zur Zeit Manasses hätte auftreten müssen. Die Weissagungen über den Fall Jerusalems seien alle vaticinia ex eventu, zusammengestellt auf Grund der Berichte von 2. Kön. 24; 25. Die exilische Einkleidung sei vorgenommen worden, um den Samaritanern gegenüber behaupten zu können, die religiöse Tradition Jerusalems sei durch das Exil nicht abgebrochen. Dabei ist jedoch weder ersichtlich, weshalb man sich 230 v. Chr. die Prophetie der Manassezeit rekonstruieren sollte, noch ist es möglich, daß die Samaritaner den Betrug der exilischen Einkleidung nicht merkten, während man in Jerusalem noch lange Zeit darum gewußt hätte und deshalb sogar Hesekiel nicht in den Kanon hätte aufnehmen wollen. (In Wirklichkeit handelt es sich bei den betr. rabbinischen Stellen nicht um Streitpunkte und Maßnahmen betr. Hesekiels Aufnahme in den Kanon, sondern betr. den Ausschluß Hesekiels von der gottesdienstlichen Verlesung und von der privaten Lektüre bis zum 30. Lebensjahr, beides vor allem wegen der Abweichungen Hesekiels vom Pentateuch s. u.) Vgl. auch den gegen Torrey sich wendenden Aufsatz von Sh. Spiegel, „Ezekiel or Pseudo-Ezekiel“ (Harvard Theological Review XXIV 4, 1931, S. 245—321). Es ist an der sonst auch unangefochtenen Datierung festzuhalten, daß Hesekiel zur Zeit des Exils in Babylonien gewirkt hat; nimmt er doch auf die Ereignisse dieser Zeit Bezug (z. B. Kap. 17; 19; 23) und geht auf Fragen und Nöte der Exulanten ein (z. B. 11, 15 ff.; 14; 18). Nach den Daten seines Buches ist er im 5. Jahre der Wegführung Jojachins, also 593, zum Propheten berufen wor-

den (1, 2); das letzte Datum seines Buches ist das 27. Exilsjahr (29, 17), also 571. — Umstritten ist 1, 1—3. Fast allgemein wird entweder V. 1 oder V. 2 f. als unecht gestrichen, m. E. zu Unrecht. Die Angabe: „am 5. IV. des 30. Jahres“ bezieht man am besten auf das Lebensalter des Propheten: eine Zeitrechnung nach der josianischen Reform ist sonst nicht bezeugt, die in Betracht kommende babylonische Ära (Nabopolassar) differiert um drei Jahre, ganz abgesehen davon, daß wir uns in der Ära Nebukadnezars befinden. Die Zahl zu ändern, ist willkürlich. Da an der Exilszeit festzuhalten ist, kommt auch das 30. Jahr Manasses (Torrey) nicht in Frage. Spiegel denkt an das 30. Jahr der Gefangenschaft und sieht in 1, 1 den Rest eines besonderen Visionsberichtes. Dabei ist aber unerklärlich, weshalb von diesem Bericht nur der eine Vers übrig blieb, und weshalb er an den Anfang des Buches gestellt wurde. Auch wird in 1, 2 das Datum von 1, 1 mit dem 5. Jahr der Gefangenschaft gleichgesetzt. Bertholet, Jahn und Hölscher nehmen, Duhm folgend, an, das 30. Jahr sei von einem Späteren errechnet worden auf Grund der Differenz von Jer. 25, 11 und Hes. 4, 6 (Exilsdauer 70, bzw. 40 Jahre). Jedoch ist dann auffallend, daß die übrigen Daten des Buches nicht dementsprechend geändert worden sind; außerdem sind Hes. 4, 4 ff. nicht Jahre der Strafe gemeint (da bleibt die Zahl der Jahre Israels ganz unerklärlich), sondern Sündenjahre (so schon die altjüdische Exegese). Die 390 Jahre Israels (LXX hat hier die sinnlose Zahl 190) ist nach den Königsbüchern die Summe der Regierungsjahre der Könige Judas seit der Reichstrennung bis zum 6., 7. oder 8. (je nachdem wie die je dreimonatliche Regierung des Joahas und Jojachin gerechnet wird) Jahr Zedekias. Zur Erklärung der 40 Jahre ist einmal auf Num. 14, 34 zu verweisen (Hes. 4, 4—6 lehnt sich z. T. wörtlich an diese Stelle an), sodann wird man die 40 Jahre auf Grund von 2. Kön. 23, 26; 24, 3 am wahrscheinlichsten auf die Manassezeit zu beziehen haben, sei es (in Anlehnung an Num. 14) als runde Zahl für die 55 Jahre seiner Regierung oder als die Zeit seiner sündigen Regierung (vom Regierungsantritt bis zu seiner Bekehrung 2. Chron. 33, 11—19).

V. Die Person des Propheten. Sein Name bedeutet „Gott macht fest“ oder „Gott mache fest“, worauf 3, 8 f. angespielt wird. Er war Priester, sein Vater hieß Buzi (1, 3); 597 wurde er nach Babylonien deportiert (1, 2 f.), nach unserer Deutung von 1, 1 im Alter von 25 Jahren. Er war verheiratet, verlor aber sein Weib durch plötzlichen Tod (24, 18). Klostermann („Ezechiel, ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift“, Stud. u. Krit. 1877 S. 391—439) und nach ihm viele andere nahmen auf Grund von Stellen wie 3, 14 f.; 3, 26 f.; 4, 4 ff.; 24, 27 an, daß Hesekiel Kataleptiker war, vgl. E. Stave, „Var profeten Hesekiel icke kataleptiker?“ (Studier tilegnede Frants Buhl, Köbenhavn

1925, S. 231—241). Mit Recht bestritten wird dies u. a. von Herrmann, W. Möller (Artikel „Ezekiel" in Murray's Illustrated Bible Dictionary, London 1908 und in The International Standard Bible Encyclopaedia, Chicago, 2. Aufl. 1930), Heinisch (1923), Dürr („Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik", 1923); wird doch Zeit und Dauer der Starrheit und des Stummseins jeweils vor dem Eintritt dieses Zustandes dem Propheten von Jahve verkündet und befohlen als besonderes Zeichen für die Gola.

Unter den Exulanten genoß Hesekiel Ansehen: er wird um Rat gefragt (z. B. 14, 1 ff.), der Inhalt seiner Worte freilich nicht beachtet (33, 31 f.; 2, 5). Als **Prophet** verkündet er dem Volke das kommende Unheil als Strafe für seinen religiösen und sittlichen Abfall (Kap. 16; 23), sowie das künftige Heil für den sich bekehrenden Rest (vor allem Kap. 34—48; Kap. 37 die Wiederherstellung Israels unter dem Bild der Auferstehung). Es ist schwer zu sagen, wieweit Hesekiel bei Kap. 40—48 an wörtlich-reale Erfüllung dachte, oder wieweit die Schilderungen symbolisch gemeint sind. Mir scheint beides gemeint zu sein: wörtliche Erfüllung, zugleich aber ist dieses Äußere symbolischer Ausdruck für die alles umfassende Nähe Gottes. Der Messias erscheint 17, 22 ff.; 21, 32; 34, 23 f.; 37, 22 und im nasi von Kap. 40—48. Nicht nur Israel, sondern auch die Heiden haben nach dem Gericht am Heile Teil: 16, 53. 55; 17, 23 f.; 29, 14; 32, 14. Daß Israel und die Heiden durch Gericht und Gnade „erkennen, daß ich Jahve bin", ist der durch 66malige Wiederkehr hervorgehobene Grundgedanke des Buches: überall geht es um Gottes Allmacht und die Ehre seines Namens. Das Buch Hesekiel enthält viel mehr Visionen, symbolische Handlungen, Allegorien, Bilder und Gleichnisse als die andern Prophetenschriften. Es ist kein Grund vorhanden, die Visionen nur als schriftstellerische Einkleidung zu betrachten, ebensowenig, anzunehmen, daß die symbolischen Handlungen nicht ausgeführt seien, da sie alle sehr wohl ausführbar sind und Hes. ausdrücklich angibt, wenn eine Handlung sich nur in der Vision vollzieht (z. B. 37, 1 bis 14). Charakteristisch für Hes. ist neben dem Reichtum an Bildern eine durch Wiederholung bestimmter Wendungen hervorgerufene einhämmernde Monotonie. Man hat deshalb Hes. als eine prosaische Schreibtischnatur angesehen. Doch zeugen seine vielen symbolischen Handlungen wie seine Worte von reger Wirksamkeit unter dem Volk; und gerade auch die breit ausgemalten Bilder und die sich wiederholenden Wendungen sind auch künstlerisch wirkungsvoll. Gerade als Dichter schätzten den Propheten seine Zeitgenossen (33, 32), ferner Schiller und Herder.

Als **Wächter des Hauses Israel** (3, 16—21; 33, 7 ff.) ist Hesekiel für jedes einzelne Glied seines Volkes verantwortlich. Jeden

einzelnen hat er zu warnen, ihn auf seine Sünde und die Bedingungen zur Erlangung des Lebens aufmerksam zu machen (Kap. 14; 18). Ist Hesekiel auch nicht der Schöpfer des religiösen Individualismus (vgl. schon Gen. 17, 1), so hat er ihn doch gefördert, und nicht mit Unrecht hat man gerade ihn als Seelsorger bezeichnet.

Wie kein anderer hat er dem einzelnen die Verantwortung für sein Heil und die Notwendigkeit der Bekehrung eingeschärft, dabei jedoch auf die Kraft der alleinwirkenden Gnade Gottes hinweisend, die durch Gottes Geist die Wendung herbeiführt. 18, 31 und 36, 26 f. stehen, zusammen genommen, auf der neutestamentlichen Höhe von Phil. 2, 12 f.

Bei Hesekiel als **Priester** tritt das Gesetzliche und Kultische (vor allem Kap. 40—48*) stark in den Vordergrund. Man hat in ihm deshalb den „Vater des Judentums" gesehen. Jedoch ist zu betonen, daß das Kultische bei ihm nicht leere äußere Form, sondern Ausdruck der rechten inneren Gesinnung ist, und daß gerade Hesekiel auch die ethischen Pflichten auf das deutlichste einschärft (Kap. 22), vgl. Herzog, „Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel" (1923). Ferner: Hesekiel schaltet kraft seines prophetischen Amtes in Kap. 40—48 sehr frei mit den gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuchs und durchbricht somit in gewisser Weise die Schranke der alttestamentlichen Gesetzesstufe.

VI. Literarische Beziehungen, a) nach rückwärts. Hesekiel setzt den gesamten Pentateuch voraus, nicht nur die Stücke, die von der Kritik den Quellen J, E und D zugeschrieben werden, sondern ebenso die von P, insbesondere das sog. Heiligkeitsgesetz: H (dazu rechnet man gewöhnlich Lev. 17—26, während in Wirklichkeit nur Lev. 18—26 zusammenzunehmen sind). Vor allem die Beziehungen zu H sind so deutlich und zahlreich, daß von den meisten Forschern literarische Beziehung zwischen H und Hes. angenommen wird. Strittig ist nur, ob Hes. von H oder H von Hes. abhängig sei, bzw. ob Hesekiel selbst der Verfasser von H sei. Die Abhängigkeit Hesekiels wiesen überzeugend nach: für H: L. B. Paton, „The Holiness-Code and Ezekiel" (The Presbyterian and Reformed Review 1896, S. 98—115); für die gesetzlichen Teile von P: W. Möller, „Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese" (1899, S. 66—82) und in den beiden genannten „Ezekiel"-Artikeln**; für geschichtliche Teile von P (Sintflut, Sinaitheophanie, Kundschafter): I. O. Boyd, „Ezekiel and the

* Der Artikel von Archidiakonus Gaupp in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" 1894 S. 613 ff.: „Die Eigentümlichkeit des Ezechiel" wendet sich geschickt gegen eine rein äußerliche Auffassung von Kap. 40—48, weiß diesen Abschnitt vielmehr in ansprechender Weise mit dem Geist von Kap. 1—39 zu verbinden. W. M.

** S. noch D. Hoffmann, Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt, 2 Bände, besonders im II. Band. W. M.

modern dating of the Pentateuch" (The Princeton Theological Review, 1908, S. 29—51). Auch Torrey ist der Ansicht, daß Hesekiel den uns vorliegenden Gesamtpentateuch vor sich gehabt habe, während Hölscher die Reihenfolge Hes.—H—Redaktor des Hesekielbuches—Pg annimmt.

Bei der Abhängigkeitsfrage handelt es sich vor allem um die Verschiedenheiten, die zwischen P und Hes. 40—48 bestehen. Als Hauptgrund gegen die Abhängigkeit Hesekiels wird angeführt: Wenn eine autoritative Gesetzgebung wie die von P schon bestand, hätte Hesekiel nicht davon abweichen dürfen und können. Dagegen ist zu sagen: 1.) Wenn P von Hesekiel abhängig ist, ist sein Abweichen von dem durch prophetische Autorität sanktionierten „Gesetzentwurf" Hes. 40—48 ebenfalls schwer verständlich; 2.) Während die Verfasser von P keine Autorität gehabt hätten, um die prophetische Offenbarung Hes. 40—48 abzuändern, hat Hesekiel als Prophet die Vollmacht, mit dem Gesetz frei zu schalten. 3.) Unbestreitbar ist solch freies Schalten Hesekiels mit bestehenden Gesetzesbestimmungen bei dem Verhältnis Hesekiels zu Bundesbuch und Deuteronomium. Sagt Hes. 40—48 doch nichts von den Geboten des Deuteronomiums über Wochenfest, Zehnten (Deut. 14, 22 ff.; 26, 12 ff.), Erstgeburt (Deut. 14, 23—26; 15, 19—23), und der Brandopferaltar Hes. 43, 17 soll mit Stufen versehen sein entgegen der Bestimmung von Ex. 20, 26. 4.) Weitergehende Bestimmungen finden sich meistens bei Hes. (z. B. Hes. 45, 18 ff. zwei Versöhnungstage), manchmal allerdings auch bei P. Jedoch erweist sich Hes. dadurch als jünger und von P abhängig, daß er die bei P variierenden Zahlen gleichmäßiger gestaltet. 40, 38 f.; 42, 13; 44, 29; 45, 17 erwähnt Hesekiel ohne nähere Erklärung die verschiedenen Opferarten, setzt also die näheren Bestimmungen von Lev. 1—7 hierüber voraus; wo er dagegen Ausführungsanweisungen gibt, weichen sie von P ab.

Als Musterbeispiel führt die Kritik, die P von Hesekiel abhängig sein läßt, Hes. 44, 4 ff. an: die bei P vorhandene Unterscheidung von Priestern und Leviten werde von Hes. eingeführt durch Degradation der Höhenpriester zu Leviten. Die Unterscheidung von Priestern und Leviten, wie sie P bietet, wird aber eben an dieser Stelle von Hes. vorausgesetzt; denn das Amt, zu dem die (nichtsadokitischen) Priester, die sich am Höhenkult beteiligten, degradiert werden, bestand schon und wurde nur unrechtmäßig von Fremden ausgeübt. Gerade der Vorwurf Hes. 44, 6 f. setzt das Vorhandensein der Bestimmung Num. 18, 3 f. (P) voraus. Angeblich sollen sich die abgesetzten Höhenpriester gegen die Degradation gewehrt haben, und deshalb habe P sie ihnen dadurch schmackhaft machen wollen, daß er die niedrige Stellung als Ehrenstellung bezeichne. Daß die Leviten sich daraufhin ohne Widerspruch und ohne

Berufung auf Deut. 18, 6 ff. gefügt hätten, ist aber nicht wahrscheinlich; außerdem gibt schon Hesekiel ihnen den Ehrennamen Leviten. Ferner: Bei der ersten Rückkehr aus dem Exil 538 ist die Unterscheidung von Priestern und Leviten vorhanden (Esr. 2, 36. 40). Da aber das ganze sonstige „Programm“ Hesekiels damals und auch später nicht durchgeführt ist, so liegt die Annahme näher, daß die Unterscheidung von Priestern und Leviten schon vor Hesekiel bestand, als daß nur dieser eine „Programmpunkt“ Hesekiels herausgegriffen und verwirklicht wäre. Auch sollte nach Hesekiel die für die Priester geltende Neuordnung erst in dem Kap. 40—43 beschriebenen Tempel durchgeführt werden, der seinerseits die Ereignisse von Kap. 36—39 als eingetreten voraussetzt. Die ganze Vision 40—48 stellt also kein in nächster Zeit zu erfüllendes „Programm“ dar, sondern ist die Schau der in der messianischen Zeit herrschenden religiösen Zustände (vgl. auch D. Hedegard, „Den gammaltestamentliga offertjänsten“, Mariestad 1930, S. 187 f.).

Als ein Hauptbeweis dafür, daß P jünger sei als Hes., gilt ferner die Tatsache, daß Hesekiel den Hohenpriester nicht erwähnt, während er bei P eine große Rolle spiele. Daraus, daß Hes. den Hohenpriester nicht erwähnt, ist aber nicht zu schließen, daß dieses Amt erst nach Hesekiel von P eingeführt sei. Erwähnen doch 2. Kön. 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4 den Hohenpriester als in vorexilischer Zeit bestehendes Amt. Daß Hes. dieses Amt kennt und voraussetzt, zeigt sich auch daran, daß der nasi 45, 17. 22—25 hohepriesterliche Funktionen hat und 44, 3 eine vor Priestern und Volk ausgezeichnete Stellung im Tempel einnimmt. Eben weil der nasi hohepriesterliche Funktionen hat, erwähnt Hes. wohl den Hohenpriester nicht als besondere Person.

So setzt Hesekiel also den Gesamtpentateuch voraus. Daß er sich gerade auf den Pentateuch so eingehend bezieht, kommt neben Geistesverwandtschaft mit Moses auch wohl mit daher, daß die Lage der Exilsgemeinde der Lage Israels in Ägypten sehr ähnlich war. So entspricht die künftige Befreiung aus dem Exil dem Auszug aus Ägypten Hes. 20, 33—38; ebenso hat das „erkennen, daß ich Jahve bin“ seine Vorlage in Ex. 7, 5. 17; 8, 18; 10, 2; 14, 4. 18, und die Vision des neuen Tempels und seiner Ordnungen (40—46) entspricht dem, daß Moses auf dem Berge (vgl. Hes. 40, 2) das Vorbild des Heiligtums schaut (Ex. 25, 9). Ebensosehr wie an Moses lehnt sich Hesekiel an die ihm vorangehenden Schriftpropheten an. Besonders stark ist die allgemein anerkannte Abhängigkeit von seinem älteren Zeitgenossen Jeremia (vgl. z. B. Jer. 2, 20 Hes. 6; Jer. 3, 12 Hes. 18; Jer. 24 Hes. 11, 14 ff.; Jer. 23 Hes. 34).

Besonders hervorzuheben ist auch seine Abhängigkeit von Joel (vgl. W. Möller, Die Bedeutung Joels in der Schriftprophetie, 1931)

vgl. z. B. Jo. 4, 18 Hes. 47, 1 ff. (Tempelquelle), Jo. 3, 1 f. Hes. 36, 26 f.; 39, 29 (Geistausgießung); und vor allem Jo. 2, 20 Hes. 38, 6. 15; 39, 2. 11 (der „Nördliche" und sein Schicksal). Die ganze Gogweissagung Hesekiels hat demnach ihre Wurzel in Joel, hebt Hes. doch selbst das Alter dieser Weissagung hervor (38, 17; 39, 8), was sich nur auf Joel beziehen kann wegen der genannten Anklänge, und weil Hesekiel die ähnliche Weissagung Jeremias und Zephanjas wie Jeremia selbst in den Chaldäern erfüllt sehen mußte. Hes. 38, 17; 39, 8 beziehen sich also nicht auf eine aus dem heutigen Text herauszukonstruierende Urrezension (gegen Dürr, S. 97). Der Name Gog von Magog erscheint freilich zum erstenmal bei Hes., und seine Herkunft und Bedeutung ist dunkel und umstritten. Gog ist jedenfalls der „alttestamentliche Antichrist" (Dürr), der Repräsentant und Anführer der dem Gottesvolk feindlichen Weltmächte.

Mit Recht hat man für das Anschauungsmaterial Hesekiels babylonischen Einfluß angenommen, vor allem in Hes. 1 (Dürr, „Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes [Ez. c. 1 und 10] im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde", 1917); immerhin wird man für die Züge, zu denen alttestamentliche Vorlagen da sind, besser Abhängigkeit von diesen alttestamentlichen Stellen annehmen. Einfluß der babylonischen Sprache auf Hesekiel stellte Friedr. Delitzsch fest. (In S. Baer, „Liber Ezechielis" 1884.)

b) Literarische Beziehungen nach vorwärts. Großen Einfluß hat Hes. auf die spätjüdische Apokalyptik gehabt (vgl. Dürr, 1923). Man hat ihn deshalb den „Vater der Apokalyptik" genannt. Das ist insofern falsch, als sich auch bei den früheren Propheten apokalyptische Züge und ein apokalyptisches Gesamtbild finden. Auch insofern muß man mit dieser Bezeichnung vorsichtig sein, als bei Hes. alles lebendig und prophetisch ist, während bei der spätjüdischen Apokalyptik statt dessen Schematismus, schriftstellerische Einkleidung und Pseudonymität tritt.

Von neutestamentlichen Stellen, an denen Einfluß Hesekiels wahrzunehmen ist, seien genannt: Luk. 15, 4 ff.; Joh. 10; Matth. 25, 32 f. (der gute Hirte; Scheiden von Schafen und Böcken; vgl. Hes. 34); zu Matth. 23, 12 (und Parallelen) vgl. Hes. 21, 31 (Erniedrigung und Erhöhung); zu Matth. 7, 24 ff. vgl. Hes. 13, 11 ff. (stürzende Mauer). Besonders deutlich ist Hesekiels Einfluß auf die Offenbarung Johannis: vgl. Offenb. 20—22 mit Hes. 38—48 (Gog und Magog, neues Jerusalem mit den zwölf Toren, Lebensquelle).

H. M.

Das Dodekapropheton (die 12 kleinen Propheten).

Hosea.

Zeitliche Ansetzung. Hosea, der Sohn Beeris, wirkte im Reich der zehn Stämme. Er ist aus irgendwelchen Gründen aus der Reihenfolge der kleinen Propheten herausgenommen, wie ja auch die zeitlich späteren sogenannten „großen Propheten" den Prophetenkanon einleiten; vielleicht war der Umfang Hoseas wenigstens mitbestimmend. Daß er damit nicht etwa als ältester gekennzeichnet werden soll, folgt schon aus der Überlieferung, die in 1, 1 niedergelegt ist. Denn während Amos nach 1, 1 unter dem jüdischen König Usia weissagte, nennt Hos. 1, 1 außerdem noch drei Nachfolger (Jotham, Ahas, Hiskia). Eben dahin, daß Hosea jünger ist als Amos, weist es, daß Hosea den Kehrvers Am. 1, 4. 7. 10. 12. 14; 2, 2, der eben dadurch sich als dem Amos ursprünglich erweist, in 8, 14 benutzt. Daß Hosea den Amos auch sonst kannte, ergibt sich, wenn man Hos. 12, 10 f. mit Am. 2, 10 ff., Hos. 9, 3 mit Am. 7, 17, Hos. 4, 15 mit Am. 5, 5 vergleicht. Auch der Vorwurf der Unehrlichkeit im Handel Hos. 12, 8 erinnert an die Beschreibung in Am. 8, 5, das Bild vom (brüllenden) Löwen in Hos. 5, 14; 11, 10 an Am. 1, 2 (und schon Joel 4, 16). Die schwache Möglichkeit einer Bekehrung wird Hos. 10, 12 f. wie Am. 5, 4 ff. 14; 7, 1—6 offen gehalten. Ein Fortschritt liegt darin, daß Hos. den Feind „Assur" nennt (9, 3; 10, 6; 11, 5. 11), was bei Amos noch nicht der Fall ist. Da 1, 1 auch dahin weist, wird er am besten vor Micha eingestellt. Obadja ist nach Amos ohne Hos. verständlich. Jona aber, der sich durch ein „und" geflissentlich an Obadja anschließt und ihn inhaltlich zu ergänzen hat, ist mit seiner Botschaft von der schließlichen Begnadigung Ninives dann noch besonders eindrucksvoll, wenn sie noch vor die Ankündigung des Strafgerichts durch Assur fällt. Tieferen Einfluß hat Hosea auf Jeremia und Hesekiel geübt; vgl. für den ersteren: Groß in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" 1931, 6 f. („Hoseas Einfluß auf Jeremia"), auch Hos. 10, 12 f. mit Jer. 4, 3 oder Hos. 2, 16 f. mit Jer. 2, 2, für Hes. besonders Hes. Kap. 16 und 23.

Hoseas Botschaft und seine Ehe: Hoseas Buch und Botschaft empfangen ihre besondere Beleuchtung durch seine Ehe mit

einem „Hurenweib“. Die Entscheidung, ob sie visionär, allegorisch oder geschichtlich aufzufassen ist, hängt wesentlich davon ab, ob der Name der Gomer, Tochter Diblajims, eine symbolische Erklärung zuläßt, d. h., ob etwa Gomer als „Vollendung“ im Sinn von „vollendet im Ehebruch“ (Hieronymus) und die „Tochter Diblajims“ (= Angehörige oder Liebhaberin von Feigenkuchen) im Sinne von denen, die solche Kuchen gern haben (3, 1), zu verstehen möglich ist. Sonst muß diese Prophetenehe Geschichte sein. Wäre sie es aber, worin die neueren Exegeten einig sind, dann wird man schwerlich sagen dürfen, die Gomer sei erst in der Ehe gefallen, habe nur Neigung zur Unkeuschheit schon in sich gehabt und sei nach ihrem Fall vom Propheten gleichsam neu gekauft 3, 1, sondern dann trieb sie ihr Gewerbe schon vor der Ehe und setzte es in der Ehe nur fort. Man verweist zwar besonders auf den analogen Ausdruck 'iš-dammim (blutgierig) Ps. 5, 7; 26, 9; aber die Analogie beweist gerade im umgekehrten Sinne; denn man wird einen Mann doch erst dann so bezeichnen, wenn er bereits Blut vergossen hat. Die drei Kinder mit ihren symbolischen Namen könnten an sich natürlich ebenso legitim sein, wie es bei den Kindern Jesajas mit ihren bedeutungsvollen Namen der Fall war, s. Jes. 7, 3; 8, 3, aber die Bezeichnung „Hurenkinder“ 1, 2 macht das bei Hos. unmöglich. Daß es sich dann in 3, 1 um dieselbe Frau handelt, macht die Einführung („noch einmal“), vor allem aber das, was durch die Ehe abgebildet werden soll, so gut wie sicher. Aber wie diese ganze schwierige Frage auch gelöst werden mag, entscheidend ist die Bedeutung der ganzen Erzählung; sie besteht darin, daß Jahwes Verhältnis zum treulosen Israel, d. h. seine allen Abfall Israels besiegende Liebe dargestellt wird.

Aufbau: Diese Erzählung von Hoseas Ehe bestimmt aber nun auch den ganzen Aufbau seines Buches, dessen Charakter der Bedeutung des Namens Hosea (= Rettung) entspricht. In meiner „Messianischen Erwartung“ S. 136 f. gab ich folgende **Übersicht:**

I. (Kap. 1—2)		II. (Kap. 3—14)	
Drohung	Verheißung	Drohung	Verheißung
Erste Ehe		Zweite Ehe	
Kap. 1	2, 1—3 (Messias)	3, 1—4	3, 5 (Messias)
Kommentar		Kommentar	
2, 4—15	2, 16—25 (allgemein messianisch)	a) 4, 1—5, 15a	5, 15b—6, 3
		b) 6, 4—11, 7	11, 8—11
		c) 12, 1—14, 1	14, 2—9 (allgemein messianisch).

Man lese diese Übersicht von links nach rechts (und zwar I u. II erst getrennt, dann zusammengenommen), von oben nach unten und endlich unter Vergleichung von I und II, und man wird einen Eindruck erhalten von dem kunstvollen Aufbau dieser Prophetenschrift, auch von vornherein sich davon überzeugen, wie unmöglich es ist, einzelne Stücke, etwa die Verheißungen oder nur einige von ihnen, herauszubrechen. Hosea ist ja wohl das biblische Buch, das nach dieser Seite hin am allerstärksten mißhandelt worden ist. Volz ließ ihm schließlich nur Kap. 1. Durch Sellin scheint sich ein erfreulicher Umschwung in dieser Beziehung anzubahnen.

Kap. 1 erzählt von der Ehe Hoseas mit der Gomer und von den drei Hurenkindern mit ihren verderbenschwangeren Namen Jesreel, Nichtgeliebt und Nicht-mein-Volk. Doch schließt sich an dieselben Namen nach der Gerichtsdrohung die Verheißung, die in der persönlichen Spitze des Messias gipfelt (2, 2). Ist so Schuld und Gericht Israels, aber auch göttliche Verheißung thematisch ausgesprochen, so werden dieselben Gedanken in 2, 4—25 kommentiert, so daß 2, 4—15 die Schuld und das Gericht, V. 16—25 die Verheißung weiter ausführen, letztere in allgemein gehaltenen Bildern (ohne Nennung des Messias).

Diesem I. einleitenden Teil (Kap. 1 f.) folgt ein II. (Kap. 3—14) ausführlicher gehaltener. Auch hier gibt die Wiederverheiratung mit dem Hurenweib, Bestrafung ihrer Schuld und Wiederannahme mit der Deutung auf Jahwes Verhältnis zu Israel und der schließlichen persönlich-messianischen Verheißung das Thema ab (Kap. 3), das nun Kap. 4—14 breiter ausgeführt wird, so daß in drei Gängen Schuld und Gericht einerseits, Verheißung andererseits die Gliederung jedesmal anzeigen. Eine große Freude und Überraschung bedeutete es für mich, daß D. Bracker in dem o. S. 96 genannten Manuskript entdeckt hat, daß 4, 1 die Disposition für alles Folgende angibt, indem die drei Begriffe Treue, Liebe und Gotteserkenntnis (s. ähnlich die Zusammenstellung in 12, 7 und später bei Micha 6, 8) in chiastischer Stellung alle drei Male die Abschnitte bestimmen und den Inhalt kennzeichnen, und zwar wieder jedesmal in der Reihenfolge: Sünde und Gericht einerseits, Verheißung andererseits. Eine bessere Bestätigung meiner o. gegebenen Übersicht konnte ich mir allerdings nicht wünschen. Im ersten Abschnitt (4, 1—6, 3) steht der Begriff der Gotteserkenntnis im Mittelpunkt, vgl. 4, 6; 5, 4; 6, 3 (und schon 2, 22); die drei Absätze sind: 4, 1—5, 7 (Schuld), 5, 8—15a (Gericht) und 5, 15b—6, 3 (Verheißung). Den zweiten Abschnitt beherrscht die Liebe (6, 4—11, 11), vgl. 6, 4. 6 und die Absätze 6, 4—7, 7 (Schuld), 7, 8—11, 7 (Gericht) und 11, 8—11 (Verheißung). Im dritten handelt es sich um die Treue bzw. um die Wahrheit (12, 1—14, 10); s. die Absätze 12, 1—13, 11

(Schuld), 13, 12—14, 1 (Gericht) und 14, 2—10 (Verheißung). Auch 13, 14—15 a ist übrigens als Verheißung aufzufassen, ein Durchbruch von Gottes Liebesgesinnung mitten in der Drohung und daher nicht zur Gliederung bestimmt (s. mein Buch S. 130 ff.).

Noch einmal die Überschrift (Stellung zu Juda). Zwar sind die vier Könige Judas und der nordisraelitische kein zeitlich genaues Äquivalent; denn schon Usias Regierungszeit reicht über die des Jerobeam II. hinaus; aber daß letztere für Hoseas Wirksamkeit nicht ausreicht, ist nicht zweifelhaft, vgl. nur 7, 5—7. Alt erklärt 5, 8—6; 6 aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges („Neue Kirchl. Zeitschr." 1919); 10, 14 reicht bis auf Salmanassar IV. hin. Für die Echtheit der Überschrift spricht zudem die Betonung des „Anfangs" der Weissagung Hoseas mit dem einleitenden „und" in V. 2; er betont, daß er prophezeite, als an den Zusammenbruch des Hauses Jehus (1, 4) noch nicht zu denken war; dieser Sinn kommt nur heraus, wenn 1, 1 vorausgeht, wonach Hosea unter Jerobeam II. weissagte. Für die Echtheit spricht weiter die Angabe von Hoseas Vater Beeri, den wir nur aus 1, 1 kennen.

Nun ist auffallend, daß der nordisraelitische Prophet die jüdischen Könige aufführt, und zwar vor dem nordisraelitischen Jerobeam, und zwar vollzählig, während er von Nordisrael eben nur den Jerobeam nennt, in dessen Regierung nur der Anfang seiner Prophetie fiel. Also sieht Hosea genau wie schon Amos (s. u.) im Südreich das eigentlich legitime Herrscherhaus. Noch deutlicher wird das durch 3, 5, wo einst Israel zu David zurückkehren soll. Ebenso sieht der Prophet 2, 2 die einstige Vereinigung der getrennten Reiche unter einem Oberhaupt, vgl. Am. 9, 11 u. Obadja, Jes. 8, 23; 9, 6; 11, 13 f., Micha 5, 2, Jer. 3, 18, Hes. 34, 23; 37, 22. Dem entspricht die fortwährende Hineinbeziehung Judas in Hoseas Prophetie. Die Stellen sind so zahlreich und so verschieden gehalten, werden z. T. auch durch ihre sonstige Umgebung geschützt (so 4, 15 durch die Mahnung an Juda in V. 17 „laß es", 6, 4 durch die Mehrzahl), daß die früheren Versuche, sie ausnahmslos oder teilweise zu eliminieren, abzulehnen ist. Man sieht das auch mehr und mehr ein. Neben den genannten drei Stellen (1, 1; 2, 2; 3, 5) kommen noch 1, 7; 4, 15 a; 5, 5 c. 10. 14; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3 in Betracht (s. mein Buch S. 81—96).

Stellung Hoseas zum Königtum. Es ist falsch, mit vielen Neueren in Hosea einen Gegner des Königtums als solchen zu sehen. Zwar hat er harte Worte, weil das empirische nordisraelitische Königtum sie verdiente, vgl. 7, 7; 3, 4 — neben dem abgöttischen Kultus liegt hier wohl die andere der zwei Hauptsünden, s. 10, 10 und jedenfalls 8, 4 f.; 10, 3 f.; 13, 10 f. —. Doch selbst, wenn die Verwerfung im Anschluß an die Erzählung von der

Einführung des Königtums unter Saul 1. Sam. 8 ff. gezeichnet wäre, wie Sellin es glaubt nachgewiesen zu haben („Neue Kirchl. Zeitschr." 1925 und „Mose"), so folgt auch daraus nicht die grundsätzliche Ablehnung des Königtums selbst durch Hosea. Er hätte ja sonst damit nicht nur alle Propheten gegen sich, nachdem durch 2. Sam. 7 die messianische Erwartung an Davids Dynastie geknüpft war; 2, 2 und 3, 5 sind in Hosea selbst vielmehr dagegen deutliche Zeugen. Ferner läßt 7, 7 durchblicken, daß die Entwicklung nicht hätte so bergab gehen müssen, falls man sich in diesen Angelegenheiten an Gott gewandt hätte, und 8, 4 schließt ohne weiteres ein, daß es auch gottwohlgefällige Könige geben kann (s. mein Buch S. 97—106).

Hoseas Stellung zur schuldvollen Geschichte seines Volks. Er kennt eine Gesamtverschuldung, die oft schon weit rückwärts kontrahiert ist und sich nun weiter auswirkt, vgl. besonders von 9, 10 an, ferner 10, 9 und Kap. 12. Mit großem Nachdruck hat Sellin in „N. Kirchl. Z." 1925 darauf hingewiesen; das ist ein Verdienst.

Freilich ist nun die Folgerung, die er daraus für seine Hypothese zieht, mit aller Bestimmtheit abzulehnen; er behauptet, daß Mose von seinem Volk ermordet wäre. Während Sellin ursprünglich auch das Gottesknechtproblem damit in Zusammenhang bringen wollte (s. unter „Jes."), gab er in der 5. Aufl. seiner „Einleitung" 1929 eine andere Deutung, der inzwischen in der „N. Kirchl. Z." 1930 wieder eine andere folgte, nachdem er schon vor 1925 noch zwei andere Lösungen gegeben hatte. Also sehr fest darf man auf Sellinsche Thesen an sich nie bauen. Aber auch die ganze Vorstellung von Moses Märtyrertod kann man nur als hemmungslose Phantasie werten; nur durch die kühnsten Konjekturen kann so etwas in den Hoseatext hineingelesen werden und wird auch durch 12, 15; 13, 1 in keiner Weise bewiesen werden (gegen ZAW 1928). Die harten Worte, mit denen er in ZAW 1929 L. Bauers Arbeit zu diskreditieren versuchte, finden in diesem Falle auf Sellins Hypothese viel begründetere Anwendung.

Hoseas Bekanntschaft mit der biblischen Geschichte und dem Gesetz: An diesen beiden Punkten scheitert sowohl die Auffassung der altest. Erzählungen als Sagen als die Auffassung der Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte im Sinne des Evolutionismus und der Wellhausenschen Geschichtsauffassung, die den ethischen Monotheismus erst als Produkt des Prophetismus und das Gesetz als nachprophetisch deuten wollte. S. z. B. 12, 5, wo die dem P zugeschriebene Stelle Gen. 35, 10 ff. 15 vorausgesetzt wird. Der ganze Vergleich des Ehebruchs, Ausdrücke wie „Gott vergessen" oder ähnl. 2, 15; 4, 6. 10; 8, 14; 13, 6, „Huren" 4, 11 f., „Rückkehr" 7, 10; 12, 7; 14, 2, die Vor-

aussetzung fester Bestimmungen 8, 12, die Kenntnis kultischer Termini (Feste) 2, 13; 5, 7; 9, 5 (;12, 10), Opfer (6, 6; 8, 13; 5, 6), die Tatsache, daß von dem Kultuspersonal Hohes gefordert werden mußte 4, 4—9, die Verschuldung, die in dem Stierdienst gesehen wird 8, 5; 10, 2. 5; 13, 2, machen es unmöglich, den Propheten als etwas anderes anzusehen als einen Reformator. Hauptsünden s. o. Vgl. noch z. B. Hengstenberg, Beiträge II „Spuren des Pentateuch bei Hoseas" S. 48—83 oder Oettli „Kultus bei Amos und Hosea" in den „Greifswalder Studien" I.

Die Verheißungen. „Die Verheißungen sind inhaltlich sehr verschiedenartig und reichhaltig und bringen politische, nationale, religiöse, ethische, kultische, physische und hyperphysische Momente zur Geltung" („Messian. Erwartung" S. 137; s. überhaupt zum Ganzen S. 62—138). Wohl soll der Weg Israels wie einst beim Auszug aus Ägypten in die Wüste führen (natürlich aus dem vom Hosea angedrohten Exil 9, 15; 10, 6; 11, 5 und besonders 12, 10), s. besonders 2, 16; 12, 10; völlig abwegig ist aber Sellins Auffassung, nach der die Wüste im Gegensatz zu Kanaan nicht nur Durchgangspunkt (wie bei Jes. 40 ff.), sondern dauernder Aufenthalt und Paradies werden soll (vgl. dagegen 2, 17: „miššam" = „von dort"). So willkommen Sellins festes Eintreten für die Rückeroberung der messianischen Erwartung ist, und so richtig er betont, daß die Heilsweissagungen neben der Gerichtsandrohung völlig unverdächtig sind, weil sie das Gericht ja nicht widerrufen, sondern voraussetzen (vgl. schon meine „messianische Erwartung" im Register S. 393 f. unter „Verheißung und Drohung"), und daß Hoseas Erlebnisse in der Ehe die Gnadenbotschaft Gottes geradezu fordern, so verkehrt ist diese in seinem „Mose" und sonst von ihm vertretene Eschatologie. Im Neuen Testament vgl. zu Hos. 2, 1. 25: Röm. 9, 25 f.; 1. Petr. 2, 10; zu Hos. 6, 6: Matth. 9, 13; 12, 7; zu Hos. 10, 8: Luk. 23, 30; Apok. 6, 16; zu Hos. 11, 1: Matth. 2, 15; zu Hos. 13, 14: 1. Kor. 15, 55; zu Hos. 14, 3: Hebr. 13, 15; zu der Vorstellung des Ehebundes, des Brautstandes, des Ehebruchs s. viele Stellen!

Joel.

Bedeutung Joels als ersten Schriftpropheten. Der Name des Propheten Joels, des Sohnes Petuels, bedeutet charakteristischerweise „Er soll beginnen", und tatsächlich leitet er mit seiner gewaltigen Botschaft die einzigartige Erscheinung der Schriftpropheten ein (s. die allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon). Unter dem Bilde einer Heuschreckenplage wird der Begriff des „Tages Jahwes" eingeführt, und zwar nach seiner doppelten Seite hin: er ist für das erwählte Volk bedrohlich 1, 15; 2, 1 f. 11;

aber mit 2, 18 schlägt er um in die Befreiung und Erlösung für Juda-Jerusalem 3, 2; 4, 1. 18 und in den Schrecken für die Feinde 4, 14; 3, 4.

Aufbau: Nach diesen beiden Hauptgedanken gliedert sich das Buch in zwei genau gleiche Hälften. In Kap. 1, 2—14 und V. 15 bis 20 wird die Katastrophe unter dem Bilde einer Heuschreckenverwüstung und Dürre geschildert, in Kap. 2, 1—11. 12—17 noch einmal unter dem Heuschreckenbild mit eindrücklichem Bußruf. Die zweite Hälfte gibt dann in 2, 18—3, 2 Verheißungen, unter denen die Befreiung von der Plage, aber auch so hochstehende wie „der Lehrer zur Gerechtigkeit" 2, 23 und die Geistesausgießung 3, 1 f. sich finden. 3, 3—4, 21 malen sodann den Schrecken des „Tages" für die Völkerwelt, hier so, daß im Anfang (3, 5; 4, 1) und von 4, 16 an wieder ausdrücklich auch auf das erwählte Volk hingedeutet wird.

Typische Zahlen. Man achte bei dieser Teilung auf die wohl beabsichtigte Hervorhebung der 6 bzw. 12 (Zahl des Bundesvolks, s. „Samuelisbücher" S. 79 f. 82): 1, 2—2, 17 = 36 Verse, ebenso 2, 18—4, 21 = 36 Verse, zusammen 72 Verse; 1, 15—20; 2, 12—17 und 4, 16—21: je 6 Verse; 2, 18—3, 2 = 12 Verse, 3, 3—4, 21 = 24 Verse (= 12 mal 2). In 2, 18—4, 21 kommen 18 Jahwe vor, und zwar 2, 18—3, 2: 6, in 3, 3—4, 21: 12. In 1, 2—2, 17: 18 Jahwe bzw. 'elohim, zusammen also 36, genau entsprechend der doppelten Zahl von Versen (72 = 36 mal 2). Der Begriff des Tages Jahwes oder ähnlich findet sich gleichfalls 12mal. Vgl. hierzu noch meinen Joel-Artikel (s. o. in den allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon) und meine Einleitung in den Pentateuch im Sachregister S. 475 „Typische Zahlen".

Auffassung der Heuschrecken als Feinde. Daß es sich bei Joel nicht um wirkliche Heuschrecken handelt, sondern um Feinde, ist aus folgenden Gründen sicher: diese Exegese ist vorgezeichnet durch Jes. 13, 4—6. 9 und Hes. 30, 2 f. Da „mašal be" 2, 17 nur „herrschen über" bedeuten kann, so ist mit diesem Vers allein schon jede Unsicherheit beseitigt. Dasselbe folgt aus dem Begriff „Der Nordische" 2, 20. Die Beziehung von 2, 2; 1, 2 f. auf die ganz ähnlich geschilderte Heuschreckenplage in Ägypten würde sowohl die Aussage in Ex. 10, 14 als die Aussagen in Joel unwahr machen, wenn die Heuschreckenplage in Joel nicht als Typus für Vergleichbares verwendet wäre. Ferner sind die Schilderungen in 2, 2. 3—5. 6. 7—9. 10. 11 so gehalten, daß sie eine wirkliche Heuschreckenplage weit hinter sich lassen. Weiter redet 2, 25 von „Jahren", also in der Mehrzahl. Auch 1, 6. 18—20 sprechen gegen eigentliche Heuschrecken. Daß 1, 9. 13 der Jahwekult eingestellt erscheint (s. 2, 14), deutet angesichts der Belagerungen Jerusalems zur Zeit des Pompejus und des jüdischen Krieges auf mehr als

eine Heuschreckenplage. Vor allen Dingen würden aber sonst Kap. 3 f. völlig unvermittelt neben Kap. 1 f. stehen, so daß man sich zu der so unnatürlichen Zerschlagung Joels getrieben sah. Anders dagegen, wenn die Heuschrecken den Tag Jahwes selbst darstellen, nicht eigentlich zu verstehen sind, sondern das in 4, 1 angedeutete Gericht über Jerusalem abbilden.*

Heuschrecken zukünftig: Daß die Heuschrecken nicht als Vorboten des „Tages" aufgefaßt werden können, diesen vielmehr selbst bedeuten, ist 2, 2 mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit gesagt, aber auch in 1, 15 durch Jes. 13, 6; Hes. 30, 2 in diesem Sinne entschieden; auch soll nach Joel 2, 26 b. 27 b auf die Heuschrecken kein anderes Gericht mehr folgen. Damit ist zugleich die Frage, ob die Heuschrecken etwas Gegenwärtiges bedeuten oder etwas Zukünftiges meinen, im Sinne des letzteren einwandfrei entschieden.

Zur zeitlichen Ansetzung (Joels Stellung zu Geschichte und Gesetz, Joels Einfluß, Einwände). Die durch Vatke üblich gewordene Ansetzung Joels nach dem Exil scheitert daran, daß dann die Völkerverhältnisse ganz anders geschildert sein müßten. Es fehlt die Erwähnung der Babylonier als Feinde und die Babels als Landes des Exils. Ebensowenig werden genannt die Moabiter und Ammoniter (gegen Hes. 25, 1—11, Neh. 2—6), die Samaritaner, die Perser. Die Vorwürfe 4, 4 f. gegen Phönizier und Philister werden unerklärbar. Also 4, 1 f. ist wohl von einer Katastrophe zu verstehen so groß wie 586, ist aber Drohung, also vorausgesagt (eben durch Kap. 1 f.), also zukünftig, nicht Gegenwart. Die Schilderungen des Kultus, auf die man sich zum andern für nachexilische Zeit beruft, sind so wenig ausgeprägt priesterlicher Art, daß vielmehr eine Schilderung wie 1, 16 der Wellhausenschen

* Mein S. 93 genannter Joel-Artikel, der 104 Seiten umfaßt, also seit dem Buch von Merx „Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger" 1879 zu den ausführlichsten Abhandlungen über den Gegenstand gehören dürfte, hatte als eine Hauptaufgabe den Nachweis, daß Joel an die Spitze der Prophetie gehöre, die Überlieferung über die kleinen Propheten von ihm an zeitlich zu verstehen sei und sich als zuverlässig erweise, als eine zweite den, daß seine Prophetie nicht als geschichtliche Schilderung einer Heuschreckenplage, sondern als eine Weissagung von Feinden zu gelten habe. Prof. D. Staerks Artikel in der ZAW 1933 S. 1 ff.: „Zu Hab. 1, 5—11" ist mir nun insofern recht beachtenswert, als er die Tradition über die Reihenfolge der kleinen Propheten stark berücksichtigt, und als er besonders auch in der Auffassung Joels die geschichtliche Schilderung stark in den Hintergrund treten läßt. Wenn auch die nötigen Konsequenzen aus beiden Sätzen noch nicht fest gezogen werden, so freue ich mich doch dieser ungesuchten Bestätigung meiner Untersuchung über Joel, die ich meiner Erinnerung nach auch D. Staerk schickte. Er hält es freilich nicht für nötig, meinen Artikel in solchem Zusammenhang auch nur zu erwähnen. Auch Sellin erwähnt ihn in der 6. Aufl. seiner Einleitung nicht. Das sind zwei besonders markante Beispiele gegen die sonst so gern betonte Allseitigkeit der Wissenschaft, die aufgegeben wird, sobald es sich nämlich um einen Außenseiter handelt.

Ansetzung nach dem Exil geradezu ins Gesicht schlägt. Und wie könnten in dieser Zeit Hoherpriester und Leviten fehlen? Andererseits ist Joel so voll von Reminiszenzen an die verschiedensten geschichtlichen und gesetzlichen Partien des Pentateuch, daß er für die Kritik in jeder Weise unbequem ist. Vgl. in ersterer Beziehung Joel 2, 2 mit Ex. 1, 9; 10, 14 JE; Joel 2, 3 mit Gen. 2, 8; 13, 10 J; Joel 1, 2 f. mit Ex. 10, 2. 6 JER; Joel 2, 20 mit Ex. 10, 19 JE; Joel 3, 3 f. mit Deut. 6, 22 D, Ex. 4, 21; 7, 17; 9, 24 JE; Joel 2, 2 f. mit Deut. 4, 11 Dt, Ex. 10, 22 E; 10, 15; 9, 23 f. JE; Joel 2, 13 mit Ex. 34, 6 (R?); Joel 3, 1 f. mit Num. 11, 29 JE; Joel 4, 18 vielleicht mit Num. 33, 49 P (R) — in letzterer Beziehung vgl. Joel 2, 23 f. mit Lev. 26, 4 f.; Deut. 11, 13 ff.; Joel 2, 17 mit Deut. 15, 6. In Joel 1, 9. 13 f.; 2, 12 ff.; 3, 5; 4, 16. 21 setzt der Kultus offenbar Bestimmungen über heilige Stätten, Personen, Opfer usw. voraus. Dadurch kam die Kritik zu der nachexilischen Ansetzung, an die vor Vatke niemand gedacht hat; sie kann die Frage nun überhaupt nicht mehr objektiv prüfen, wenn sie nicht riskieren will, ihr ganzes Gebäude über den Haufen geworfen zu sehen. Die Kritik hat aber die Völkerverhältnisse gegen sich. Sie hat ferner die Tradition gegen sich, die Joel in alte Zeit stellt; sie hat den Namen Joels gegen sich, der ihn als ersten Schriftpropheten zu kennzeichnen scheint. Sie muß den weitreichenden Einfluß bestreiten, den Joel ausgeübt hat und hat nun keinerlei zulässige Erklärung, woher der so wichtige Begriff des „Tages Jahwes" stammt, und wieso er bei Amos und Obadja plötzlich und unvermittelt auftauchen kann. Amos schließt sich im Anfang und Schluß seines Buches deutlich an Joel an, vgl. 1, 2 mit Joel 4, 16 und 9, 13 mit Joel 4, 18. In der Mitte seines Buches 5, 18. 20 finden wir aber, daß das Volk Joels Botschaft bereits mißverstanden bzw. sich nur die für Israel günstige Seite des „Tages" herausgeholt, den ihm drohenden Charakter aber überhört hat. Joel vor Amos erklärt sofort alles. Ebenso ist nun klar, daß bei Obadja die beiden Seiten hervorgehoben werden konnten, aber in einer Weise, daß Obadja diesen Begriff nicht erst eingeführt haben kann. Joel 3, 5 ist nicht etwa Zitat aus Ob. 17, so daß deshalb Joel der jüngere sein müßte, sondern das „wie Jahwe gesagt hat" bezieht sich auf die Botschaft in 2, 12. 27; 3, 1 f., die sie zusammenfaßt, und fußt innerlich auf der Verheißung 2. Sam. 7. Daß beide Propheten nicht unabhängig voneinander sind, zeigt der Vergleich von Ob. 10 mit Joel 4, 19, von Ob. 11 mit Joel 4, 3, von Ob. 15 a mit Joel 4, 14; Ob. 15 b mit Joel 4, 4. 7; Ob. 17 mit Joel 4, 16 f.; Ob. 18 mit Joel 4, 8. Bei Jona, Micha, Nahum sind Benutzungen Joels da, bei Jes., Zephanja, Jer., Hes., Sach., Mal. drängen sie sich geradezu auf. Der König ist nicht erwähnt, aber er fehlt auch Jes. 1—5, s. besonders 3, 1—12; auch die Syrer werden nicht erwähnt (2. Kön.

12, 18 f.). Hält man diese Beobachtungen trotzdem für belangreich, so müßte man mit der Ansetzung Joels bis in die erste Hälfte der Regierung des Jehoas zurückgehen, als er noch minderjährig war. Sonst wird man den Propheten aber lieber noch näher an Amos heranrücken. Alle geschichtlichen Voraussetzungen sind vor Amos jedenfalls vorhanden (s. zu Joel 4, 4. 19: 2. Kön. 8, 20 f.; 2. Chron. 21, 16 f.; 22, 1), die sonstigen Gründe gegen diese Ansetzung belanglos: Das nördliche Reich wird auch Jes. 2—5 nicht erwähnt. Die Hornsignale 2, 1, die den geringen Umfang des Landes zu der Zeit beweisen sollen, finden wir auch Hos. 5, 8; 8, 1, Jes. 58, 1. Die Bedeutung des Heiligtums, die uns entgegentritt, ist schon in dem Tempelbau begründet. 2, 13 zeigt, daß Grund genug zur Buße damals vorhanden gewesen sein muß. Beziehungen der Mittelmeerküste zu Javan Joel 4, 6 sind damals schon völlig einwandfrei. Daß endlich die Sprache nicht für spät beweisend ist, zeigt die Stellung eines Köhler, König (Reuß).

Theologische Fingerzeige. In theologischer Beziehung deutet wohl der Name Joel, der ja zugleich eine Anspielung auf die Gottesbezeichnungen Jahwe und 'elohim ist, an: „Gott ist Jahwe", während zur Zeit des Elia schon der Name dieses Propheten in der umgekehrten Reihenfolge als bedeutungsvoll empfunden wurde; diese Gleichung bedeutete nämlich: „Jahwe ist Gott." Mußte letzteres Israel zur Zeit des Kampfes gegen den Baal eingeschärft werden (vgl. 1. Kön. 18, 21—35. 36—40 je 6 maliges, also im ganzen 12 maliges Jahwe), so ist ersteres besonders sinnvoll bei dem Propheten, der Gottes überragende Stellung in der für Israel nun so einflußreichen kommenden Weltgeschichte einführt (s. den „Tag Jahwes" und die Bedeutung seines Namens „Er soll beginnen"). Die Zusammenstellung „Jahwe, euer Gott" findet sich in Joel deshalb wohl nicht absichtslos 7 mal. Joel 2, 23 kann in dem „Lehrer zur Gerechtigkeit" nur der Messias gemeint sein; s. noch Hos. 10, 12; Jes. 30, 10 zur sprachlichen Seite. Wie passend, daß der erste Schriftprophet gerade den Messias als Propheten schildert. Die Verheißung der Geistesausgießung aber erfüllte sich Pfingsten (Apostelgesch. 2). Die Beschränkung auf Israel wird überschritten, wenn 3, 5 auch nur die Diaspora meint, vgl. Apostelgesch. 2, 17 ff., doch wird man zu dem reinen Universalismus übergehen dürfen, wenn die Begründung in 4, 1 über 3, 5 auf den Hauptgedanken 3, 3 f. zurückgreift (s. den universalistischen Zusammenhang in Röm. 10, 12 f.). Die Vorstellungen von 2, 2. 10; 3, 4; 4, 15 kehren in Matth. 24, 29, Luk. 21, 25, Apok. 6, 12 wieder. Joel 4, 13 ist Apok. 14, 14 ff. (15. 18) benutzt.

Amos.

Inhalt und Aufbau: Das Buch des Amos, dessen unmittelbarer Zusammenhang mit Joel bereits aufgezeigt ist, ist in seinem Aufbau außerordentlich durchsichtig (z. B. gegen die Behauptung von Volz in Jes. II S. XXXVI). Die Überschrift bezeichnet Amos als Herdenbesitzer zu Thekoa (s. 7, 14, wo er zugleich Maulbeerkulturen hat), läßt ihn gegen das Nordreich weissagen, setzt ihn zur Zeit des jüdischen Königs Usia und der des israelitischen Jerobeam II. an und läßt ihn endlich zwei Jahre vor dem auch Sach. 14, 5 erwähnten Erdbeben auftreten, das bei der Niederschrift natürlich inzwischen eingetreten sein muß. In Kap. 1—2 haben wir das Völkergericht. Genannt werden: Damaskus, Philistäa, Tyrus (d. h. Israel nicht verwandte Nachbarvölker), Edom, Ammon, Moab (d. h. blutsverwandte Völker), Juda; also Schema: 3 + 3 + 1 = 7. Anders zusammengesetzt kommt die 7-Zahl heraus in dem Kehrvers: „Wegen der 3, ja 4 Schandtaten usw. will ich's nicht rückgängig machen", vgl. 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6. Das Gericht rückt näher und näher, bis es schließlich in Israel einschlägt (2, 6 ff.). — Diesem durch 1, 2 eingeleiteten Völkergericht entspricht ganz geflissentlich der verheißungsvolle Schluß, der mit 9, 8, sich noch an Drohung anschließend, eingeführt wird. Juda hat in Zion das legitime Heiligtum und in Jerusalem das legitime Herrscherhaus. Darum wird auch 1, 1 nach dem judäischen König, und zwar zuerst, vor dem israelitischen datiert (s. zu Hos. 1, 1). Zwar geht die Drohung ebenso auch Juda mit an, vgl. 3, 1 f., 2, 4 f.; 6, 1 f.; ja von Zion her ergeht das von Jahwe verhängte Gericht 1, 2; Davids Hütte wird zerstört 9, 11; aber ihr winkt nun eben auch die Wiederaufrichtung. Und wie die Drohung gegen Edom und die andern Völker sich richtet, so winkt ihnen auch die Verheißung. Denn wird der Name Jahwes „über jemandem genannt", so sind damit auch alle seine Segnungen verknüpft; das ist überall auftretende Anschauung im Gesetz und in den Propheten, vgl. Jer. 7, 10. 12. 14; Deut. 12, 5. 11—Jer. 15, 16—Deut. 28, 9 f.; Jer. 14, 9; Jes. 63, 19, und es ist etwas total anderes, als wenn etwa Joabs Name über Rabba genannt wird (2. Sam. 12, 28). Die universalistische Auffassung unserer Stelle in Apostelgesch. 15, 15 ff. ist daher inhaltlich richtig, obwohl im hebräischen Text „Edom" steht, das die LXX in „Adam" verwandelte.

Zwischen diesem Anfang Kap. 1 f. und diesem korrespondierenden Schluß 9, 8 ff. steht nun die eigentliche Hauptmasse des Buches. Durch das öfters erwähnte Brackersche Manuskript werde ich aufmerksam gemacht, daß in Kap. 3—6 drei Abschnitte durch „hört" (3, 1; 4, 1; 5, 1) und zwei durch „Wehe" eingeführt werden (5, 18; 6, 1). Diese Beobachtung brachte mich zu der Erkenntnis, daß diese fünf deutlich gekennzeichneten Abschnitte mit den ebenso deutlich her-

vorgehobenen fünf Visionen in 7, 1—3. 4—6. 7—9; 8, 1—13; 9, 1 ff. zusammenzunehmen sind und also den mittleren Hauptteil in **zehn Abschnitte** gliedern (= 5 mal 2), die die Vollendung des Gerichts zum Ausdruck bringen. Die beiden Unterteile entsprechen sich auch noch dadurch, daß beide Male die 5 sich in die 3 und 2 zerlegt, s. die 3 „hört" und die 2 „Wehe" im ersten Unterteil und die Unterbrechung nach den drei ersten Visionen durch den geschichtlichen Abschnitt 7, 10—17. Wenn auch die beiden ersten Visionen und die dritte und vierte offenbar noch näher zusammengehören (s. 7, 1—3. 4—6, für das andere Paar 7, 8; 8, 2), so ist andererseits doch auch klar, daß 8, 11—14 und 9, 1 ff. die Drohung am allerschärfsten zum Ausdruck bringen und so noch mehr dem „Wehe" als dem „hört" des ersten Unterteils entsprechen. Der geschichtliche Abschnitt wird natürlich an dieser Stelle vor allem deshalb gebracht, weil er durch die dritte Vision und die entsprechende Botschaft des Amos verursacht ist, vgl. V. 10 f mit V. 9. Dann könnte auch die Reihenfolge: 2 und 3 in Kap. 7 ff. zugleich chiastisch dem ersten Unterteil entgegengesetzt sein; denn die dritte Vision läßt im Gegensatz zu den beiden ersten ein Erbarmen Jahwes nicht mehr zu. Amos ist mit seiner Botschaft ein rechter „Lastträger", weil „Lastbringer"; denn in solchen Vorstellungen bewegt sich die Bedeutung seines Namens. — Beachtenswert ist: Es wird zwar die Richtung, aus der das die Exilierung vornehmende Volk kommen wird, angedeutet (6, 14), aber nicht der Name, den bereits Hosea zufügen kann (9, 3; 10, 6; 11, 5. 11).

Sünden. Als solche werden den Nachbarvölkern vorgehalten: Übertretungen der einfachsten, auch den Heiden ins Gewissen geschriebenen göttlichen Forderungen: Man hat die Feinde mit eisernen Zacken gedroschen, hat Kriegsgefangene an Feinde verhandelt, alles Erbarmen im Kriege von sich getan, keimendes Leben im Mutterleibe vernichtet und die werdenden Mütter dazu, Grabmäler und ihren Inhalt geschändet. Dem erwählten Volk werden Götzendienst und Auflehnung gegen Gottes Boten und Fromme 2, 4 f. 11 f. sowie Verlassen Jahwes vorgeworfen. Der ganze nordisraelitische Gottesdienst war Sünde 4, 4; 5, 5. Ihr religiöser Betrieb fordert nur Gottes Widerstand heraus 4, 4 f.; 5, 21 ff.; ihre Sicherheit im Vertrauen, der „Tag Jahwes" werde ihnen nicht schaden 5, 18 ff., ist übel am Platz. Sittliche und soziale Schäden werden mit besonderem Nachdruck hervorgehoben 2, 6—8; 3, 9 f.; 4, 1; 5, 7. 10—12; 6, 13; 8, 4—6, aber auch in der Tiefe verstanden 6, 6; 5, 6. 15. 14. 24.

Gegen falsche Auffassungen: 1.) Die Anfechtung der messianischen Weissagung **9, 11** ff. zerstört den gesamten ebenmäßigen Aufbau der Prophetenschrift und nimmt ihr das Herzstück. Doch ist in neuerer Zeit erfreulicherweise Sellin für die Echtheit eingetreten,

ebenso Cramer, dagegen nicht Weiser. 2.) Diese Streichung war hauptsächlich veranlaßt durch eine ganz verkehrte Stellung, die man Amos in der Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte zuzuschreiben beliebte. Er sollte nämlich den israelitischen Gottesglauben von einem Glauben an den bloßen Volksgott zum Glauben an den Weltengott hinaufgeführt haben, und zwar dadurch, daß er das Sittliche als das dem Wesen Jahwes Eigentümliche zuerst erkannt habe, den Gedanken der Vernichtung des erwählten Volkes faßte und nun eben deshalb Gott zum Weltengott erhob. Wie man aber auch die alttestamentlichen Quellen scheidet und datiert, überall ist Gott schon vor Amos der sittliche Weltengott; Amos bringt nichts Neues nach dieser Seite hin. Das Gericht kündigt er an, weil das Volk nun zum Gericht reif geworden ist, nicht, weil Jahwe vorher nicht schon sittlich in seinem Wesen gewesen wäre. 9, 11 ff. endlich zeigen, daß es sich bei Amos und seinen Nachfolgern keineswegs um eine bloße Vergeltung handelt, sondern, daß Gnade nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch das letzte Ziel der Wege Gottes bleibt, s. o. S. 95. Überall tritt Gott als Gott der Weltgeschichte 2, 9 f.; 4, 10; 9, 7 und Kap 1 f. wie der Natur 4, 13; 5, 8; 8, 9; 9, 5 f. 2—4 mit unheimlicher Deutlichkeit heraus, und es war also besonders geistvoll, diese Doxologien Amos abzusprechen; doch s. jetzt dagegen namentlich Cramer. 3.) Wenn man das Amosbuch nicht unter religiösen, sondern nur unter sittlich-sozialen Gesichtspunkten verstehen will, wird man ihm niemals gerecht. Erfreulicherweise ist das neuerdings von Refer und Weiser hervorgehoben. 4.) Aus Äußerungen wie 5, 21 ff.; 4, 4 ff. ist nicht ein Gegensatz zu jeder kultischen Betätigung an sich zu folgern, so daß mit Wellhausen das Gesetz erst nach den Propheten anzusetzen wäre (s. Hos. 6, 6 und oft bei den späteren Propheten). Nur die Art des religiösen Betriebes forderte Gottes Gegenwirkung heraus. Wohl aber setzen Stellen wie 2, 4, der Begriff der „Umkehr" wie 4, 6. 8—11, die ganze Tatsache der prophetischen Vorwürfe voraus, daß der Wille Gottes auch dem Volke bekannt war, und der verkehrte Kult zeigt noch in der Abirrung, daß die mosaischen Bestimmungen vorausgingen. Vgl. den Einzelnachweis etwa bei Hengstenberg, „Beiträge" II S. 83—125, aus neuerer Zeit etwa bei Oettli („Der Kultus bei Amos und Hosea", Greifswalder Studien I); zu allem s. wieder meine „messianische Erwartung" S. 14—61, meine „Gottesidee" und meinen Vortrag über „Amos, ein Volksprophet und unsere Zeit" (als Sonderdruck von mir zu beziehen). Eine besonders begrüßenswerte Erscheinung ist aber das schon öfters erwähnte Buch von Cramer; er stellt dem Individualismus den Gedanken der Erwählung gegenüber und erfaßt das Ganze von dem Begriff des „Bundes" aus, hebt auch dabei den von Amos so oft gebrauchten Gottesnamen Jahwe Zebaoth heraus.

Zur Prophetie. Für die Inspiration in formaler Beziehung ist gegen 7, 14 (Amos kein zunftgemäßer Prophet) besonders beachtenswert 3, 7 f. und die Tatsache der Visionen (s. neuerdings das Buch von Weiser, der die Visionen zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen macht, während Cramer hier leider nur die stilistische Gattung der Einkleidung konstatiert. Inhaltlich ist stark zu betonen, daß die Drohweissagung zu einer Zeit einsetzt, da sich das nordisraelitische Volk unter Jerobeam II. in besonderer Blüte befand, s. S. 94. 4, 6—13 wird sich auf die Zukunft beziehen, was sich hauptsächlich wegen 4, 12, sowie wegen der Beziehung auf die Stellen aus Deut. 30, 2; 4, 30, endlich wegen 4, 11 empfiehlt. Über den Universalismus s. o. S. 137.

Obadja.

Inhalt und Gliederung. Je mehr sich die Zerstörungskunst an diesem kleinen Prophetenbuch von nur einem Kapitel versucht hat, um so besser wird es sein, von dem einheitlichen Gedankengang auszugehen; der Prophet nimmt seinen Anfang mit einem Orakel gegen Edom, dem all sein Stolz und sein Selbstvertrauen nichts helfen wird (V. 1—7). Und zwar wird Edoms Untergang vorausgesagt wegen seiner Schuld am Volk der Erwählung (V. 8 bis 14). Der letzte Teil mit dem Völkergericht zeigt, daß an Edom, das übrigens keineswegs verschwindet (vgl. V. 15 b. 18 f. 21) nur Jahwes Königsherrschaft überhaupt dargestellt wird, die auf der andern Seite dem erwählten Volk zugute kommt, V. 15—21. Vgl. die deutliche Gegensetzung von V. 17 zu V. 15 f., die verbietet, den Schnitt etwa erst vor V. 17 zu machen. V. 17 selbst aber schließt die folgenden Verse untrennbar zusammen, vgl. die Wurzel jrš in V. 17. 19 a. 19 b. 20, „Haus Jakobs“ V. 17. 18 (s. auch V. 20), Esau V. (15.) 18. 19. 21. Bei dieser Dreiteilung sind die Abschnitte gleich lang und enthalten je 7 Verse; die Anfänge des zweiten und dritten Teils entsprechen sich zudem, indem sie alles unter den Begriff des „Tages Jahwes“ stellen (V. 8. 15 ff.); er hat im dritten Teil für die Völker im allgemeinen und für Edom insbesondere eine vernichtende und für Israel in V. 17. 19—21 eine freundlich zugewandte Seite.

Aber freilich geht vorher im zweiten Teil bei der Darlegung der Verschuldung Edoms, auf die schon in V. 8—10 zugestrebt wird, eine ganz andersartige Betrachtung dieses Tages: er bedeutet zuerst für Israel entsetzlichste Bedrängnis. Zehnmal steht so der Gebrauch des Wortes „Tag“ hintereinander, erst charakterisiert durch das, was Edom tut V. 11 a, dann durch das, was die Feinde ausüben V. 11 b, dann durch das, was Israel leidet V. 12 a

und dann 7mal durch immer neue Ausdrücke der furchtbaren Bedrängnis V. 12b—14.

So werden der erste und dritte Teil zum Rahmen für den zweiten. Wir haben insofern nicht nur parallelen, sondern chiastischen Aufbau. Bedeutsam ist wohl auch die 7malige Wiederkehr des Jahwenamens, die sich dem Aufbau und der Symmetrie anschließt; kommt er doch V. 1—7 und 15—21 je 3mal vor, V. 8—14 aber 1mal (V. 8): also Schema: 7 = 3 + 1 + 3. Der so wichtige Begriff des „**Tages**" begegnet im ganzen 12mal, 10mal in einem Israel abträglichen Sinne (s. o.), 2mal in einer Israel freundlichen Beziehung, ersteres in V. 11—14, letzteres in V. 8. 15.

Der durch Symmetrie und typische Zahlen gestützte einheitliche Gedankenaufbau ist natürlich der stärkste Halt gegen jede Zersplitterung. Ebendahin weist es, daß sowohl Ob. 4 als 17—19 die Bileamsweissagungen benutzen (s. Num. 24, 21 bzw. V. 18f.), ebenso Ob. 10ff. den Joel (s. dort); besonders ist das Auftreten des „Tages Jahwes" ohne Joel überhaupt nicht zu begreifen; ebenso klar ist aber auch, daß umgekehrt Jer. 38, 22 mit Ob. 7 übereinstimmt, besonders aber **Jer. 49, 7ff.**: Ob. 1—9 und Jer. 49, 12; 25, 27ff.: Ob. 16 voraussetzen. S. das Nähere hierzu in meinem in den allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon genannten Artikel über Obadja, der hier in den Grundzügen, aber stark verkürzt, übernommen ist.

Textzersplitterung durch die Kritik. Man zerlegt das Büchlein in zwei, drei, sogar in vier Fäden (so Sellin). Man trennte also etwa V. 10ff. oder 9ff. vom Anfang ab, obwohl V. 10 und erst recht V. 9 offenbar eng an das Vorhergehende anschließen; oder man schreibt V. 1—14. 15b dem einen, V. 15a. 16—21 einem zweiten Verfasser zu, wobei der erste etwa in V. 1—10 und in V. 11ff. aufgespalten wurde, vom zweiten aber wieder V. 17b. 19. 20 besonders genommen werden. Gegen die Scheidung aber schon in die beiden Hauptteile spricht von vornherein der ganz analoge Bau von V. 15b und 16. Von weiteren kleineren Ausscheidungen wie von V. 6. 8f. sehen wir ab. Natürlich scheitert die in sich ganz unwahrscheinliche Zerlegung auch an dem, was wir als Inhalt und Gliederung angaben. Daß von Jer. der Hauptsache nach die erste Hälfte Obadjas benutzt wird, und daß Obadja in der zweiten Hälfte von 10 an Joel benutzt, ist innerlich begründet und wird also zu Unrecht für die Scheidung verwendet; zudem ergibt die Zusammenbringung dieser doppelten Tatsache mit den angedeuteten Zerlegungsversuchen kein glattes Resultat.

Zeitliche Ansetzung Obadjas und Beziehung seines Orakels auf die Zukunft. Durch die notwendige Ansetzung

Obadjas hinter Joel und vor Jeremia, durch die traditionelle Einstellung zwischen Amos, mit dessen Anfang (1, 6. 9. 11 ff.), Ende (9, 12) und Mitte (5, 27) er sich berührt, und Jona, der Obadja bewußt mit einem „und" fortzusetzen und zu ergänzen scheint (s. dort), weiter durch die Tatsache, daß gerade Edom sich als Typus für die Gottesfeindschaft von jeher besonders gut eignete (s. Gen. 27, 41 ff.; Num. 20, 14 ff. (24, 18 f.); Joel 4, 19; Am. 1, 6. 9. 11 f.; 9, 11 f.) und also spätere Erfahrungen wie Hes. 25, 12 ff.; 35; Ps. 137; Mal. 1, 2—5 durchaus nicht schon vorausgegangen sein mußten, endlich durch die Beobachtung, daß wie bei Joel und Amos die noch nicht näher mit Namen bezeichnet werden, die das eigentliche Unglück über Juda (und Israel) bringen, bei Obadja ebensowenig die, die es über Edom bringen werden, wird Obadja die richtige zeitliche Ansetzung zugewiesen.

Dies Resultat läßt sich nun von der rein exegetischen Seite aus noch sichern. Schon über das Gericht Edoms, das in den ersten Versen beschrieben wird, war man allerdings geteilter Meinung. V. 2. 3. 5. 6. 7 a stehen Perfekta, und deshalb hielt man es vielfach bereits für geschehen (s. z. B. Nowack S. 172). Doch deutet schon die „Kunde", die der Prophet in V. 1 vernimmt, darauf hin, daß es sich erst um Zukünftiges handelt. Ferner sind in V. 3 b f. 5. 7 b—10 und erst recht in V. 15 ff. lauter zukünftige Aussagen gemacht, vgl. die Imperfekt-Formen oder sonstige zukünftig gemeinte Verbindungen. Danach sind die vorhin genannten Perfekta ohne weiteres als Perfecta prophetica zu deuten (s. auch Duhm und Rudolph, der in der ZAW 1931, 222 ff. zuerst seit v. Orelli wieder einen dankenswerten Versuch gemacht hat, in Obadja im wesentlichen eine Einheit zu sehen).

Aber das reicht nicht aus; vielmehr zwingt der Text selbst dazu, auch die Schuld erst für die Zukunft angekündigt zu sehen. V. 12—14 sind so deutlich als Warnung und Weisung gehalten, daß gar nicht zu verstehen ist, daß man das fast ganz allgemein übersehen konnte. „Tu das nicht" ist doch nun einmal etwas ganz anderes als „das hättest du nicht tun sollen" und kann unter keinen Umständen durch eine lebhafte Vergegenwärtigung von Vergangenem erklärt werden. Wie könnte ein Prophet tun, als warnte er erst noch, wenn die Schuld schon geschehen wäre! V. 11 ist dann natürlich zu deuten: „du wirst sein wie einer von ihnen." Daß die Erfüllung dieser Androhung nur in einer Katastrophe wie in der des Jahres 586 gesehen werden kann, nicht aber etwa in einer vorübergehenden Einnahme Jerusalems, wie es die in 2. Chron. 21, 16 ff. berichtete von seiten der Philister und Araber war, ist klar. Auch V. 20 setzt die Wegführung Israels und Judas voraus; ebenso kommen die Retter V. 21 erst von außerhalb zum Zion. Nur wird eben alles durch Obadja geweissagt.

Theologische Beleuchtung. Fassen wir nach dieser Seite hin noch die Botschaft des Obadja, der dadurch seinen Namen („der Knecht Jahwes“) bewährt, zusammen. Der Tag Jahwes trifft Jerusalem V. 11 ff. (s. Joel Kap. 1 f.; 4, 2). Aus V. 20 sehen wir, daß Israel und Juda ins Exil werden zu gehen haben (vgl. auch V. 21 a für Juda). Doch ebenso wird vorausverkündigt, daß sowohl Israel wie Juda zurückkehren. Dies entspricht Am. 9, 11 f. (und auch Hos. 2, 2; 3, 4 f.), natürlich in dem Sinne, daß der Berg Zion das legitime Zentrum ist (V. 17. 21, vgl. Am. 1, 1; 9, 11; Hos. 1, 1; 2, 2; 3, 5).

Die andere Seite des Tages Jahwes kommt gegen Edom zur Ausführung; doch ist dieses gerade wie Joel 4, 19; Am. 1, 11 f.; 9, 11 f. nur Repräsentant des Völkergerichts überhaupt (Ob. V. 15 ff.).

Noch ehe der Strom der Weltmächte sich ergießt, in dessen Strudel das Gottesvolk hineingerissen wird, treten die ersten Schriftpropheten auf: Joel, Amos und nun nach ihnen und im Anschluß an sie Obadja. Auch er malt sein eschatologisches Bild mit den Farben seiner Zeit und von der Perspektive seines Standortes aus. In der Mitte (V. 8—14) Israels Not und Esaus Haß, im Vordergrunde Esaus Fall (V. 1—7), im Hintergrunde der Völker Gericht und Israels Auferstehen (V. 15—21); alles ist übergossen vom Licht aus der Höhe; denn der Sinn des Ganzen ist: alles von Gott und Gott in allem; Jahwe ist, bleibt und wird König und herrscht in Zion. Ein universalistischer Klang ist dabei nicht ganz ausgeschlossen und wird jedenfalls von Obadjas Nachfolger Jona sofort kräftig angeschlagen.

Jona.

Zeit, Bedeutung, Geschichtlichkeit. Der Prophet wird bezeichnet als Sohn Amithais und stammte nach 2. Kön. 14, 25—27 aus Gath-Hahepher im Stamm Sebulon (nach Strack = el-Mešed, eine Stunde nördl. v. Nazareth). Nach derselben Stelle hat er Jerobeam II. von Israel die Wiedereroberung verloren gegangenen israelitischen Gebiets vorausgesagt. Daß Gottes Barmherzigkeit auch bußfertigen Heiden gelte, denen zwar erst das Gericht, aber dann doch auch dessen Aufhebung verkündet werden kann (vgl. 3, 10; 4, 2. 10 f.), ist der Kern des Buches. Darauf, daß sich dieser Heilsuniversalismus dem Gerichtsuniversalismus in Obadja, an den er mit einem „und“ angeschlossen ist, gegenübergestellt, und darauf, daß es geschieht, ehe das gewaltige Drama zwischen Israel und den Weltmächten anhebt, ist der größte Nachdruck zu legen. Ja, wenn Hosea erst nach Jona anzusetzen ist, so ist hier das Heil der assyrischen

Hauptstadt Ninive verkündet, noch ehe Assur als die exilierende Macht auch nur mit Namen genannt ist (s. unter „Hosea"). Statt des Partikularismus, zu dem gerade die bevorstehenden Gerichte durch die Heidenwelt hätten verführen können, und zu dem Jonas eigene Natur neigte, tritt uns in dem Buch die weltweite Liebe Gottes entgegen. Wäre Jona nur eine Biographie, so würde das Buch ebensowenig unter die Schriftpropheten aufgenommen sein wie die Geschichte Elias und Elisas. Die notwendige Ergänzung bringt Nahum mit dem Gericht Gottes über die Unbußfertigen. Jona ist nach dem angekündigten Gerichtssturm die Friedens„taube" Noahs; denn sein Name bedeutet „Taube". Er lehrt nicht nur den Universalismus wie viele andere; er ist der erste und einzige ausdrückliche Heidenmissionar im Alten Testament (gegen Volz, der Jes. 40 ff. dazu machen will, „Jesaja II" S. XVIII), eine Realweissagung für später, wie etwa Christi Handeln gegen das kanaanäische Weib (Matth. 15, 24) oder die Samariter (Joh. 4) im Gegensatz zu Matth. 10, 5 f., oder wie Christi Totenerweckungen sich zur einstigen Totenauferstehung verhalten; natürlich werden damit Unterschiede gegen die spätere Missionsbotschaft nicht geleugnet. — Während Xenophon nach Du Bose („The Law and the Prophets" S. 405 ff., vgl. Anab. III, 4, 10—12) den Namen Ninives nicht mehr kannte, nach Herod. 5, 53, Diodor 2, 3 der Durchmesser nur eine starke Tagereise betrug (Nowack), gibt Ruhkopf („Reichsbote" 1922, Nr. 451, 18. X. 1922) ihn mit 11—12 deutschen Meilen an. Conradi „Das Buch der Bücher" schreibt S. 136 als Zitat aus Niebuhrs „Geschichte Assurs" S. 274: „Für die Genauigkeit der biblischen Darstellungen gibt unter anderem das noch vor wenigen Jahrzehnten so viel verspottete Buch Jona einen glänzenden Beweis, dessen Erzählung über Ninive durch die neuen Entdeckungen über die Topographie dieser Stadt völlig bestätigt wird." Vorsichtiger und doch bedeutungsvoll schreibt Jeremias in Herzogs Realencyclopädie, 3. Aufl.: „Die Ausdehnung und Größe der alten Stadt Ninive läßt sich nach den Ausgrabungen zur Zeit noch nicht angeben" („Ninive").

Es wird durch 3, 3 der Zustand gezeichnet, in dem Jona die Stadt vorfand, nicht der Gegensatz zur Gegenwart. Gen. 1, 2, ganz analog gebaut, will und kann auch nicht besagen, daß die Erde nicht mehr stand, als Gen. 1 geschrieben wurde. Den Sinn von Luk. 24, 13 würden wir ausdrücken können: „Zwei von den Jüngern gingen in einen Flecken, der von Jerusalem 60 Feldwegs weit war" und würden dadurch nicht aussagen wollen, daß Emmaus zur Zeit des Lukas nicht mehr gestanden hätte. Dazu wäre ja außerdem die Erhaltung Ninives, in der der Sinn des Prophetenbuchs geradezu liegt, eine contradictio in adjecto! — Wäre die Erzählung nur eine ersonnene Geschichte, wer sollte denn einem Propheten da eine so klägliche Rolle zugedacht haben, wie er tatsächlich einnimmt? Gegen

die Ansetzung in griechischer Zeit erhebt schon die Sprache Einspruch, gegen die nach dem Exil ein Dokument wie Ps. 137. Dagegen ist von dem zeitgenössischen assyrischen König Adadnirari III. bekannt, daß er „eine monotheisierende Reform vorgenommen" hat (Sellin, Komm.); die Aramaismen entsprechen nur der Herkunft aus Nordisrael (s. schon im Deboraliede). Gegenüber der üblichen späten Ansetzung sei auch darauf hingewiesen, daß H. Schmidt, Studien und Kritiken 1906, das Jonabuch trotz der sprachlichen Eigentümlichkeiten als vorexilisch ansieht, allerdings in ganz unmöglicher Weise Jerusalem unter Ninive versteht.

Über die Geschichtlichkeit der Erzählung zu streiten ist völlig aussichtslos mit solchen, die aus dogmatischen Gründen sie bekämpfen. Wer geschmacklos genug ist, auswärtige Mythen zur Erklärung heranzuziehen, dem kann man nicht wehren. Jesus aber faßte die Geschehnisse als geschichtlich und sah in Jona einen Typus des zukünftigen Messias mit seinem Sterben und Auferstehen (Matth. 12, 39 ff.; 16, 4; Luk. 11, 29 f. 32). — Die Häufung der Wunder entspricht der Tatsache, daß es sich bei Jona um einen Knotenpunkt der Entwicklung des Reiches Gottes handelt wie bei Moses, Elias-Elisa, Daniel, Christus, der Endzeit.

Einheit und Aufbau. Die früheren Versuche, nach Quellen zu scheiden (Nachtigall, Böhme — letzterer auch unter Benutzung der Gottesnamen) hatten keinen Anklang gefunden. H. Schmidts Teilung in ZAW 25. Jahrgang hat zwar Nowack übernommen; doch hält auch dieser sie nicht für sicher bewiesen. Da Marti und Sellin sie ablehnen, glauben wir hier nicht näher darauf eingehen zu müssen. Sellin begnügt sich mit der Unechterklärung des Psalms in Kap. 2 und der Versetzung von 4, 5 hinter 3, 4. Doch kann die Zurechtweisung des Propheten in 4, 6—11 erst nach dem 40. Tage erfolgt sein und setzt V. 5 voraus. 3, 10; 4, 1. 5 bilden einen unzerreißbaren Zusammenhang in gutem Fortschritt. Der Inhalt des Büchleins ist kurz folgender: Kap. 1: Jonas Auftrag, Ninive das Gericht zu verkündigen, Weigerung und Auswurf ins Meer, Kap. 2: Jonas Rettung durch den Fisch, sein Dankpsalm, seine endgültige Rettung, Kap. 3: Jonas zweiter Auftrag, Ninives Bekehrung, Kap. 4: Jonas Bittgebet im Lebensüberdruß und seine Zurechtweisung. Die Herausnahme von Kap. 2 würde nun offenbar alle Symmetrie zerstören. Deutlich zerfällt das Buch in zwei Hälften (Kap. 1 f.; 3 f.). 3, 1—3 a und 1, 1—3 a entsprechen einander wörtlich und markieren so jedesmal den Anfang. Während der zweite Teil in Kap. 3 und 4 zerfällt, würde Kap. 1 allein ein unebenbürtiges Gegenstück geben. Aber auch die Einleitung von 4, 2 entspricht 2, 2 mit denselben Worten (Jona betete zu Jahwe), nur welcher Kontrast: Dort ein Dankgebet für Lebensrettung, hier eine Bitte aus Lebensüberdruß

heraus! Das Gebet Kap. 2 ist nicht ohne eigene Prägung (V. 6 b. 7 a), aber der Situation entsprechend durchtränkt mit Reminiszenzen aus Psalmen, die meist dem David oder seiner Zeit zugehören, ein nicht unwesentliches Moment für die Echtheit der Psalmenüberschriften, wenn auch natürlich noch später sich Anklänge finden und bei den Psalmen Abhängigkeitsverhältnisse untereinander noch unsicherer zu bestimmen sind als sonst. Besonders benutzt sind also Ps. 18; 30 f.; 69; 142 f.; die nichtdavidischen werden in der folgenden Liste eingeklammert: Vgl. zu V. 3 a: Ps. 18, 7 (120, 1); zu V. 3 b f.: 18, 6; 30, 4 (zu V. 4 b: 42, 8); zu V. 5: 31, 23; 5, 8; zu V. 6: 18, 8; 69, 2 f.; zu V. 7: 18, 17; 30, 4; 103, 4; zu V. 8: Ps. 142, 4; 143, 4; 18, 7; 5, 8 (88, 3); zu V. 9: 31, 7; zu V. 10: 26, 7 (50, 14. 23; 42, 5; 116, 17). — Vielleicht dienen auch bei Jona dem Zusammenhalt des Aufbaus die Gottesnamen, wie uns das bereits bei Joel und Obadja entgegengetreten war. (Cramer macht bei Amos darauf aufmerksam, daß Zebaoth zehnmal vorkomme, allerdings nur mit Lesung der LXX in 9, 6.) Doch ist mir die Sache bei Jona nicht überzeugend genug für die Allgemeinheit; ich begnüge mich mit dem Hinweis, daß Kap. 1 f.: 20 Gottesbezeichnungen vorliegen (ohne 1, 5, wo heidnische Götter gemeint sind), in Kap. 3 f.: 17 (ohne das 'el in 4, 2, aber mit dem bedeutsamen 'elohim in 3, 3), und zwar zehnmal 'elohim.

Zusammenhang der Prophetie. Die Zusammengehörigkeit mit und die Fortsetzung von Obadja war bereits angedeutet. Der göttliche Befehl zur Gerichtsbotschaft in 1, 2 und 3, 2 ist wohl auch mit Beziehung auf Ob. 1 formuliert, um dann allerdings in sein Gegenteil umzuschlagen. Mit 3, 9 f. wird Joel 2, 14 ganz bewußt aufgegriffen und nur von Israel auf Ninive übergespielt. Auch der bei Joel unmittelbar vorhergehende Vers kehrt in Jona 4, 2 wieder, wiewohl dieser ja ursprünglich auf Ex. 34, 6 zurückgeht, also den Zusammenhang mit Joel für sich allein nicht brauchte, s. noch Num. 14, 18; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8 f. Über das Verhältnis zu Hos. s. o. S. 125. 141 f.

Micha.

Verhältnis zu Jesaja. Micha hängt mit Jesaja zusammen; er ist der jüngere von beiden, vgl. Mi. 1, 1 mit Jes. 1, 1. Das legt von vornherein nahe, die mancherlei Beziehungen im Sinne der Anlehnung Michas an Jesaja zu deuten, vgl. Mi. 1, 10 ff. mit Jes. 10, 28 ff.; Mi. 2, 11 mit Jes. 28, 7; Mi. 3, 5—7 mit Jes. 29, 9—12; Mi. 3, 12 mit Jes. 32, 13 f.; Mi. 5, 2 f. mit Jes. 7, 14; 9, 5 im allgemeinen. Gerade Mi. 5, 2 ist der Ausdruck „Gebärerin“ als der Mutter des Messias ohne Jes. 7, 14 überhaupt nicht zu ver-

stehen. Besonders liegen die Verhältnisse zwischen Mi. 4, 1 ff. und Jes. 2, 2 ff. Da Jes. 2 wohl zwischen älteren Partien steht und er also die Verse nicht vom jüngeren Micha übernommen haben kann, andererseits die Zusammenarbeitung mit dem Vorhergehenden bei Micha besonders eng ist (s. den Anschluß mit waw consecutivum und die innige Beziehung auf 3, 12), so werden beide Propheten ein älteres Orakel benutzt und für ihre besonderen Zwecke etwas verschiedenartig zugerichtet haben. Auch Joel 4, 10; Jer. 31, 6 und Sach. 3, 10; 8, 20 ff. finden sich Anklänge. — Micha geht zwar auf die besondere Errettung in höchster Not vor Assur, die Jes. so oft behandelt, nicht ein; daß Micha dagegen durch die Ankündigung eines Ausfalls sich zu Jes. geradezu in Widerspruch setze, ist eine falsche Auslegung Sellins von 2, 12; 4, 10 (unter Streichung der Worte: „und du wirst bis Babel gelangen"). Dagegen lenkt nun Micha geradeso wie Jes. den Blick darüber hinaus auf die babylonische Katastrophe und auf die Errettung aus ihr; vgl. einerseits Jes. Kap. 13 f., die durch die 10-Zahl der Orakel Kap. 13—23 gesichert sind, 11, 11; 21, 1 ff., welch letztere Stelle zur Zeit des Exils ganz anders ausgefallen wäre, Kap. 39 und 40 ff. (s. zu „Jesaja" S. 98. **102 f.**), andererseits Micha 4, 10.

Datierung und Aufbau. Bei der Datierung sind folgende Momente zu beachten: 1.) 1, 5 ff. ist das Gericht über Samarien noch nicht hereingebrochen. Also gehört diese Partie vor 722 (s. auch 1, 1 b). 2.) 3, 12 wird Jer. 26, 18 aus Hiskias Zeit datiert, wobei die falsche Sicherheit in Micha 3, 11 mit durch Hiskias Kultuskonzentration erklärt werden könnte, aber nicht muß. Die Erwähnung von Israel und Jakob 2, 7; 3, 1. 9 erklärt Steuernagel so, daß es für die Zeit vor 722 spreche, Sellin, Komm. in umgekehrtem Sinne; vgl. noch 2, 12 f.; 4, 14; 5, 1 ff. 6; Zeph. 3, 13. — 3.) Kap. 6 f. aus der Zeit Manasses zu datieren, ist deshalb mißlich, weil die Überschrift 1, 1 nur bis Hiskias reicht, auch ein Wort gegen den götzendienerischen Abfall unter Manasse zu erwarten wäre. Auch unter Ahas war dergleichen vorhanden, vgl. 2. Kön. 16, 3 und dazu Micha 1, 5; 5, 11 ff.; 6, 7, vgl. noch die Schilderungen in Jes. 3, 1—9. 12; 10, 1—3 (Sellin, Komm.). Gegen nachexilische Datierung führt Sellin (Einleit.) die Menschenopfer in Jerusalem 6, 7, die Ankündigung des Gerichts 6, 13 ff.; 7, 4 und den ganz und gar undeuteronomischen Ausdruck „Satzungen Omris" in 6, 16 an.

Beim Aufbau ist zu beachten, daß in 2, 11 f. mit der Verheißung ein Abschnitt erreicht ist und durch eine neue Einleitung in 3, 1 gekennzeichnet wird, während 3, 1 ff. sich wieder mit Gerichtsgedanken befassen, ferner, daß 4, 1 ff. mit offenbarer Beziehung auf 3, 12 in chiastischer Stellung formuliert ist, drittens, daß 6, 1 ff. sich deutlich vom Vorangehenden abhebt, endlich, daß der Schluß

verheißenden Klang hat. Ganz offenbar gliedert sich nun das Buch so, daß es in dreimaligem Wechsel zwischen Drohung und Verheißung in die drei Teile: Kap. 1—2; 3—5 und 6—7 zerfällt (s. schon „Jes." und „Hosea"). Den Höhepunkt bildet die weitausladende Prophetie des vierten und fünften Kapitels. Der mittelste Teil Kap. 3—5 wird also von den beiden andern Teilen, in denen die Weissagung zuerst nur anklingt und zuletzt ausklingt, wirkungsvoll eingerahmt. Alle drei Teile beginnen mit einem „hört" (1, 2; 3, 1; 6, 1), das sonst auch 3, 9; 6, 2 noch wiederkehrt. Während der dritte Teil nur dieses „hört", ohne Einzeladresse, enthält, richtet sich der zweite an die Häupter Jakobs und Gebieter Israels, der erste aber an alle Völker der Erde; der Prophet greift damit bewußt die in 1. Kön. 22, 28 aus der Zeit Ahabs überlieferten Worte seines älteren Kollegen und Namensvetters Micha, ben Jimla, auf.

Echtheit. Lange Zeit war Micha einer der gemißhandeltsten Propheten. Weithin wurden ihm die meisten oder alle Weissagungen abgesprochen. Marti ließ ihm nur Kap. 1—3 und schied auch da noch 1, 2—5 a. 7. 10—15; 2, 5. 12 f.; 3, 3 b aus. Micha enthält dann mit 27 Versen gegen 105 im biblischen Text nur noch wenig über den vierten Teil. Sehr erfreulicherweise hat Sellin nun auch hier in Einleitung und Komm. energisch gegen solchen Unfug Front gemacht, wie ich schon längst in meiner „messianischen Erwartung" (S. 233—282).

Gehen wir von den Stellen aus, die auch Sellin noch als zusammenhängende Komposition ausscheiden zu können glaubt, d. h. von 7, 8—20, wo er mit Gunkel eine „prophetische Liturgie" sieht. Das ist ein Fortschritt gegen Stade, der zwei ineinander geflochtene Psalmen hier zu erkennen glaubte, gegen Duhm und den früheren Sellin, durch die der kurze Abschnitt in drei Lieder zerlegt wurde, und ist doch auch jetzt noch eine völlige Verkennung der prophetischen Weissagung. Das bereits scheinbar vollzogene Gericht ist dieses nur in der Anschauung des Propheten, also in Wirklichkeit zukünftig. Diese Auffassung hat nicht nur zahlreiche Analogien bei andern Propheten (vgl. Am. 9, 11 f., Hos. 2, 1—3. 16 ff.; 11, 8—11; 14, 3 ff.; Jes. 4, 2 ff.; 9, 1 ff.; 11, 1 ff. 10 ff. usw.), sondern ist durch Mi. 1, (10 ff.) 15 f. (; 2, 4); 2, 10; 3, 12 + 4, 6 f. 8. 9 f.; 6, 1—7, 6 genügend vorbereitet. Nach dem aufgezeigten symmetrischen Aufbau ist aber diese Heilsweissagung 7, 7 ff. ganz unentbehrlich. Endlich spricht die Anspielung auf Michas Namen in 7, 18 („wer ist ein Gott wie du?") mit denkbarer Bestimmtheit und Deutlichkeit für Echtheit. Da wir V. 7 nicht zum Vorangehenden ziehen wie Sellin, weil er deutlich schon zur Verheißung gehört und sie in Anlehnung an V. 4 einleitet, so ergibt sich folgender Aufbau: 1.): V. 7—10: Hoffnungsschrei (Zion spricht in erster Person, von Jahwe wird gesprochen in dritter Person). 2.): V. 11—13: Zion

V. 11 bzw. Israel V. 12 (vgl. die Maskulinform) wird angeredet und Wiederherstellung der Mauern und das Strömen anderer Völker zum erwählten Volk verheißen. Vgl. 4, 1 ff.; 5, 6; 7, 17. 3.): V. 14—17 redet das Volk Jahwe in zweiter Person an, spricht aber auch von „unserem Gott". 4.): V. 18—20 ist ein Lobpreis Gottes, der bald in zweiter Person angeredet wird, bald in dritter gekennzeichnet ist. Also die 14 Verse zerfallen in 7 mal 2 und die 7 jedesmal in 4+3 Verse. Der Abschnitt ist tatsächlich voller Dramatik, aber keineswegs eine liturgische Prophetie, am allerwenigsten sich auf die Vergangenheit beziehend. Zu 2, 12 f. sei noch gesagt, daß es natürlich nicht Worte der falschen Propheten sind; denn sie setzen ja das Gericht voraus und schließen also vielmehr dem Gedanken nach über den parenthetischen V. 11 an V. 10 an. V. 12 a setzt das Exil voraus. Natürlich wird nicht in das Exil gesammelt, sondern aus ihm, so daß Sellins Einwand (Einl.) wegfällt. V. 12 b f. denkt an einen Eroberungszug wohl unter dem Messias. Eine unglückliche Idee ist Sellins Meinung, der ganz unnötiger- und unpassenderweise die Verse von 4, 6 f. her verschlagen sein läßt und sie von einem Ausfall bei der assyrischen Belagerung versteht. 4, 10 bekommt Sellin seine Auffassung erst durch Streichung der Worte: „du wirst bis Babel gelangen" heraus. Er konstruiert also erst künstlich einen Widerspruch zwischen Micha und Jes., z. B. 29, 1—8; 31, 4 (s. schon o.). Ebenso unhaltbar ist Sellins Behauptung, daß Micha den Messias nicht in der Hauptstadt erwarte, sondern auf dem Lande. Zwar sah Micha, der aus dem unbedeutenden Morešeth-Gath bei Eleutheropolis in Judäa stammte, — die Erwähnung spricht für Echtheit der Überschrift (s. 1, 1. 14) —, ohne Zweifel in den großen Städten besondere Schäden und Sünden (1, 5 b; 3, 10; 6, 9), zwar nennt Jahwe die Ärmeren in 2, 8; 3, 3. 5 geradezu „mein Volk", aber Micha wendet sich doch nicht nur an die Städte (1, 8 ff.; 2, 3. 4. 5. 8. 9. 11. 12 ff.); und jene andere Anschauung ist eingetragen und stünde nicht nur mit der gesamten Prophetie in Widerspruch, sondern auch mit Micha selbst, vgl. 4, 1 ff. 7. 13. — 5, 1 drückt nichts anderes aus, als daß der Messias aus dem ins Privatleben zurückgesunkenen Herrscherhaus kommen wird, wie ja David Bethlehemit war, vgl. zum Gedanken besonders Jes. 11, 1 und 53, 1 ff. Da Ophel (2. Chron. 27, 3; 33, 14; Neh. 3, 27, vgl. Josephus, jüd. Krieg VI 6, 3) bestimmt auch eine Örtlichkeit in Jerusalem war — (auch Jes. 32, 14 spricht dafür und Neh. 11, 21 nicht dagegen) — und naturgemäß zuerst daran zu denken ist, mag sich immerhin der Begriff auch sonst noch finden (vgl. 2. Kön. 5, 24, Mesainschrift Z. 22), so ist zwar die Bevölkerung Zions noch vorausgesetzt, und mighdal ‘edher demnach nicht von der zukünftigen Zerstörung der Stadt gemeint. Aber ebensowenig ist es von dem Mighdal-‘edher Gen. 35, 21 südlich von Jerusalem zu verstehen (nach

Hieronymus eine Millie östl. von Bethlehem), wohin dann Sellin das alte bethlehemitische Kastell verlegt. Vielmehr wird ein Turm der jerusalemischen Königsburg den Namen „Herdenturm“ geführt haben, wobei man an die übertragene Bedeutung von „Hirt“ seines Volkes und „weiden“ desselben gedacht haben mochte, vgl. Mi. 2, 12; 5, 3. 4 f.; 7, 14.

Inhalt und Bedeutung von Michas Prophetie. Kap. 1 droht Samaria und Jerusalem das Gottesgericht an, letzterem so, daß das Anrücken der Feinde anschaulich beschrieben wird. V. 1 b und 5 bereiten V. 8 vor, und V. 8 leitet notwendig eine längere Partie ein. Auch daß z. T. unbekanntere Städte genannt werden, spricht für Echtheit der Verse 9—16 (gegen Marti usw.). Kap. 2, 1—10 wenden sich gegen Habgier und Gewalt und schließen dann nach dem parenthetischen V. 11 mit der o. besprochenen Heilsweissagung 2, 12 f. ab. Im II. Teil (Kap. 3—5) werden den Häuptern und Gebietern (V. 1. 9), den Richtern (V. 1. 11) und Propheten (V. 5. 11), wie Priestern (V. 11) die Sünden vorgehalten, und der falschen Sicherheit wird die drohende Strafe (V. 4 ff.) und Zerstörung (V. 12) gegenübergestellt. Die beiden Heilskapitel 4 u. 5 beginnen mit der Verheißung des Universalismus, der Sammlung aus dem Exil und der Königsherrschaft Gottes auf Zion (V. 1—7). Neben die religiöse Bedeutung Zions rücken die äußeren Schicksale 4, 8—14 (so daß V. 9 ff. 14 wohl von der näheren, V. 11—13 von einer ferneren Katastrophe sprechen, aber V. 8 jedenfalls die frühere Königsherrschaft prophezeit). 5, 1 ff. stellen den Messias in Aussicht und weissagen seine Geburt in Bethlehem von der durch Jes. 7, 14 vorausverkündigten Jungfrau, seine Herkunft aus der Ewigkeit und seine geistige Ausrüstung mit göttlicher Majestät und Kraft; endlich wird er als „Friede“ in V. 4 so gekennzeichnet, daß er sicheren Schutz wider alle Feinde bietet V. 4 b f., die Feinde innerlich (V. 6) und äußerlich (V. 7 ff.) überwindet und alle Gegenstände falschen, fleischlichen oder abergläubischen Vertrauens vernichtet. Im III. Teil (Kap. 6 f.) wird dem Volk in einem Rechtsstreit Gottes mit ihm vorgehalten, daß es es an der gottgewollten Gerechtigkeit, Liebe und Demut fehlen läßt, dadurch das Gericht herbeizieht, das auch hier das spätere Heil nicht aus-, sondern einschließt, aber auch durch eine bloß äußerliche Frömmigkeit nicht verhindert werden kann V. 6 ff. Gegen das Bekanntsein mit dem Gesetz dagegen kann man mit solchen Stellen wie 6, 6 ff. nicht operieren. Wo man es dennoch tat, wie in der Wellhausenschen Schule, war es um so sinnloser, wenn man mit Marti etwa Micha 6, 6 ff. usw. ins 5. Jahrh. verlegte. Sellin weist darauf hin, daß 6, 8 die Botschaft des Amos (Gerechtigkeit), des Hosea (Liebe) und des Jesaja (demütige Gottesgemeinschaft) zusammenfasse, doch s. schon ähnlich Hos. 4, 1, auch 12, 7. Unbedingt zustimmen kann man Sellin,

wenn er Mi. 6, 1—7, 7 „einen der grandiosesten Abschnitte des Alten Test. nennt, vor dem alle sonstige altorientalische Religion zu einem Nichts zusammenschrumpft“ (Einl. 116).

Im Neuen Testament ist 5, 1 f. in Matth. 2, 5 f.; Joh. 7, 52—7, 6 in Matth. 10, 35 f.; Mark. 13, 12; Luk. 12, 53—7, 20 in Luk. 1, 72 f. benutzt. Für die prophetische Inspiration ist 3, 8 bedeutungsvoll. Interessant ist, daß „die Wagenstadt Lachisch“ „durch die Ausgrabung des dortigen Marstalles überraschend bestätigt ist“ (Sellin). Der „Tag“ 4, 6 („in der letzten Zeit“ 4, 1); 5, 9; 7, 4. 11. 12.

Für die Verbindung Michas mit Nahum wird man außer der zeitlichen Reihenfolge auf Mi. 7, 14 und Nahum 1, 4 hinweisen dürfen (Karmel-Basan).

Nahum.

Abfassungszeit: Über die Lage von Elkosch, der Heimat des Propheten, gibt es bisher keine sichere Kenntnis; es ist nicht einmal entschieden, ob es im Nordreich oder in Juda lag. Nahums Weissagung handelt von dem Fall Ninives und bedeutet für Juda und Israel Trost, 1, 7; 2, 1—3; darauf zielt auch der Name Nahum-Trost, Tröster (vgl. auch 3, 7 b). Der früheste Termin für die Abfassung des Buches ist das Jahr 663, in dem No-Amon (= Theben) erobert wurde; Nah. 3, 8—10 spricht hiervon wie von einem kürzlich geschehenen Ereignis. Daß die Weissagung kurze Zeit vor dem Fall Ninives 612 entstand (Marti, Das Dodekapropheton 1904), oder daß Kap. 2 post eventum in Gestalt einer prophetischen Vision gedichtet und zusammen mit Kap. 1 als Festliturgie im Tempel aufgeführt wurde (Humbert, Archiv für Orientforschung, Bd. 5, 1928/29: La Vision de Nahoum), kann deshalb nicht angenommen werden, weil Juda im Jahr 612 den assyrischen Druck, auch auf religiösem Gebiet (2, 1), schon kaum mehr spürte; der Sieg der Chaldäer mußte in dieser Zeit einem Propheten weniger Anlaß zum Jubel als zur Besorgnis geben. Der Niedergang Assurs spielt schon in der Verkündigung Jeremias (von 626 an) keine Rolle mehr; wahrscheinlich kurz vor ihm hat Zephanja, der sich mit Vorliebe an ältere Propheten anlehnt, die Drohung vom Untergang Ninives übernommen (2, 13 f.). Nahums Weissagung liegt also weiter zurück und ist wohl nah an 663 heranzurücken.

Aufbau: 1, 1 Überschrift. 1, 2—8: Prophetischer Psalm, Gott der Vergelter seiner Feinde und der Tröster seiner Frommen. 1, 9—11: Der Stadt Ninive wird im Sinne des Psalms Vergeltung angedroht. 1, 12 f.: Göttliches Trostwort an Israel. 1, 14: Göttliches Drohwort an den „Schalksrat“ von V. 11. Ebenso ist Kap. 2

einzuteilen: 2, 1: Angabe des Themas. 2, 2—8: Die Einnahme Ninives. 2, 9—11: Die Plünderung. 2, 12 f.: Ninive die Löwenhöhle. 2, 14: Göttliches Vernichtungswort an Ninive. 3, 1—19: Ninives Tyrannei als Ursache des Gerichtes. 3, 2—19 zerfällt in drei Strophen von je sechs Versen.

Angefochtene Stellen: Der Wechsel der Anrede in Kap. 1 und 2 findet je am Anfang eines neuen Abschnittes statt, ist also planvoll (ähnlich wie in den Klageliedern Jeremiä), und gibt keine Veranlassung, Kap. 1 und 2, 1. 3 als unechtes, dem ursprünglichen Anfang 2, 2 vorgesetztes Stück anzusehen oder auch nur 1, 2—10 als Fragment eines mit Gewalt rekonstruierten alphabetischen Psalms abzutrennen. (Cannon, The Expositor, August 1925, p. 102—110 beschränkt den Psalm richtig auf 1, 2—8, gibt aber die Meinung noch nicht auf, daß er akrostichisch sei.)

Theologie: Gerade dieser umstrittene Psalm, der Gott beschreibt als den Eiferer wider seine Feinde und für sein Volk, zeigt Nahums kraftvoll eigenartige Theologie. Seine Aufgabe war es, Juda und Israel zu trösten; ihnen ihre Sünde vorzuhalten, gehörte nicht zu seinem Auftrag. Doch verliert er den sittlichen Gesichtspunkt nicht aus dem Auge: Mit Ninive rechtet er nach dem Maßstab von Sittlichkeit und Gerechtigkeit 2, 13; 3, 1. 4. 19. Und er weiß, daß die Demütigung über Israel und Juda nicht ohne Grund gekommen war, 1, 12 f.; 2, 3. Nahum ist also nicht als Vorläufer jener falschen Heilspropheten anzusprechen, die Jeremia bekämpfte. Die Genauheit, mit welcher die weissagende Beschreibung der Eroberung Ninives den historischen Daten in der Chronik Nabopolassars entspricht (Gadd, The fall of Ninive, 1923), wirft ein Licht auf Nahums prophetische Vollmacht. Abgesehen von einigen Anklängen an Jesaja (1, 13: Jes. 10, 27; 2, 1: Jes. 52, 1. 7, vgl. Röm. 10, 15; 3, 5: Jes. 47, 3; 3, 7: Jes. 51, 19) ist er in seiner Prophetie ganz selbständig und gehört mit der großartigen Theologie, der eindrucksvollen Sprache und der geschlossenen Komposition seines Buches zur Reihe der klassischen Propheten, die erst mit Habakuk abschließt.

G. M.

Habakuk.

Name und Auftrag: Der Name Habakuk „Umarmung" (Luther: „Herzer") deutet auf einen Auftrag, der dem des Propheten Nahum in manchem ähnlich ist. Hab. weissagt die Bedrückung seines Volkes durch ein Fremdvolk, die Chaldäer (1, 6), (vgl. Hab. 1, 2—4 mit Nah. 2, 1); dies Volk wird wegen seiner tyrannischen Herrschaft und wegen der Vergötterung seiner eigenen Macht als Typus der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit angesprochen (Hab. 1, 4. 13; 2, 4 ff.; vgl. Nah. 1, 11. 14; 2, 1 f. 14), und in einem fünfmaligen

Wehe wird ihm das richtende Eingreifen Jahwes angedroht (2, 6—20; vgl. Nah. 2, 12—14; 3, 1. 5 ff. 11). Das Kommen Jahwes zum Gericht und seine über alle Feinde triumphierende Macht und Herrlichkeit werden in einem Psalmlied gefeiert (Kap. 3; vgl. Nah. 1, 2—8). Doch steht bei Hab. im Vordergrund die Ankündigung der Bedrückung, bei Nahum die Voraussage der Befreiung; Nahums Weissagung ist charakterisiert durch die siegesgewisse Stimmung, Habakuks Prophetie durch das angstvolle Harren auf das Eingreifen Jahwes (1, 2—4. 12—14. 17; 2, 1—4; 3, 2. 16) und auf sein „erstaunliches Werk", das mit der Chaldäernot seinen Anfang nimmt (1, 5) und im großen Völkergericht sich vollendet (3, 2). Habakuks Eigenart zeigt sich auch darin, wie er älteres prophetisches Gut verwendet: das 2. Kap. ist ganz durchsetzt mit Anklängen aus Jesaja und Micha (2, 1: Jes. 21, 8; 2, 4 a: Jes. 48, 22 u. 57, 21; 2, 4 b: Jes. 7, 9; 2, 6: Jes. 14, 4 u. Mi. 2, 4; 2, 8: Jes. 14, 6. 12. 17; 2, 9: Jes. 14, 12—14; 2, 12: Mi. 3, 10; 2, 14: Jes. 11, 9; 2, 16: Jes. 51, 22 f.; 2, 17: Jes. 14, 8; 2, 18 f.: Jes. 40, 19 f.; 42, 17; 44, 9—20; 2, 20: Mi. 1, 2 u. Jes. 14, 7), das dritte lehnt sich an Überlieferungen der Mose- und Richterzeit an (3, 3: 5. Mose 33, 2 u. Ri. 5, 4; 3, 8. 15: 2. Mose 15; 3, 9: 2. Mose 15, 17; 3, 10: Ri. 5, 5; 3, 11: Jos. 10, 13; 3, 13: 5. Mose 32, 41 f.; 3, 14: 2. Mose 15, 9), und doch hat Hab. etwas völlig Neues und Einheitliches aus dem Alten gestaltet und ist deshalb noch in die Reihe der originalen Propheten zu rechnen, die mit ihm abschließt.

Aufbau: Kap. 1 u. 2 entsprechen sich ähnlich wie bei Nahum; 1, 1—4 die Klage des Propheten: 2, 1—4 die göttliche Antwort. 1, 5 u. 2, 5: das Thema der zweiten Hälfte des Kapitels. 1, 6—17 der frevelhafte Übermut der Chaldäer; 2, 6—20: das Wehe über den Frevler. 2, 12—14 ist Mittelstrophe. Die Verse sind so verteilt: 1. 3. 1. 6. 6, in Kap. 2: 1. 3. 1. 6. 3. 6. Das 1. und 2. Wehe gehören inhaltlich näher zusammen durch den Gedanken, daß die Bedrückten an den Bedrückern sich rächen, während im 4. u. 5. Wehe Jahwe als der Vergelter genannt wird. Dem entspricht, daß in 1, 6—11 von dem Übermut der Chaldäer gegen Völker und Könige die Rede ist, in 1, 12—17 von ihrer Nichtachtung Gottes. Das „lo' lo" von 1, 6 findet sich in 2, 6 wieder; in 2, 10 wird auf 1, 10 f. angespielt. Die beiden Strophen 2, 6—11 u. 2, 15—20 werden auch durch den Refrain 2, 8 u. 2, 17 gekennzeichnet. Kap. 3 hat 19 Verse wie Nah. 3 und gliedert sich in 1. 6. 12.

Die Einheitlichkeit und Echtheit ist jahrzehntelang von der Kritik bestritten worden, weil das Verhältnis von 1, 2—4 zu 1, 5—11 falsch gedeutet wurde: Man faßte die Chaldäernot auf als Strafe für die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit Judas (1, 2—4) oder als Zuchtrute für die ungerechte Herrschaft der Assyrer und ließ

die Wehe in Kap. 2 gegen König Jojakim, bzw. gegen den Assyrer gerichtet sein; des besseren Zusammenhanges wegen stellte man 1, 5—11 hinter 2, 4. Marti (Dodekapropheton 1904) hielt die acht Verse 1, 5—10. 14 f. für die einzig echten im ganzen Buch! Neuerdings setzt sich die Auffassung durch (die schon 1899 von J. Boehmer vorgeschlagen wurde, Neue Kirchliche Zeitschrift „Habaquqs Schrift im Feuer der neueren Kritik"), daß in der Klage 1, 2—4 der Tatbestand von V. 5—11 bereits vorausgesetzt ist, wie ja auch 2, 2—4 schon die Summe des 2. Kap. enthalten. Dadurch wird die Einheitlichkeit und Echtheit des Buches Habakuk mit einem Schlage zurückgewonnen.

Die zeitliche Ansetzung hängt davon ab, ob man in der „prophetischen Liturgie" Kap. 1 nur eine visionär eingekleidete Beschreibung gegenwärtig erlebter Geschehnisse erblickt oder eine wirkliche Weissagung. Im ersteren Fall betrachtet man Hab. als einen Zeitgenossen Jeremias und setzt sein Buch nicht vor der Schlacht bei Karchemisch (605) an. (W. W. Cannon, ZAW 1925 „The integrity of Hab. cc. 1. 2".) Duhm (Das Buch Habakuk 1906) kam sogar auf die Zeit Alexanders des Großen, indem er die unbequemen „Chaldäer" 1, 6 in „Chittäer" = Makedonen verwandelte. Bedenkt man aber die zwar treffende (Caspari, N. K. Z. 1907, Die Chaldäer bei Hab.), aber sehr allgemein gehaltene Beschreibung der Chaldäer (ähnlich wie in Jer. 4—6) und den prophetischen Charakter des Buches, dazu den Umstand, daß Zephanja auf Hab. Bezug nimmt und dessen allgemeine Beschreibung vom Gerichtstag Jahwes spezialisiert (Zeph. 1, 7: Hab. 2, 20; 3, 3: Hab. 1, 8; 3, 8 a: Hab. 3, 16 b; 2, 12: Hab. 3, 7; 2, 11 u. 3, 9: Hab. 2, 14), so wird man Hab. von Zephanja und Jeremia zeitlich abrücken und ihn näher an Nahum heransetzen, was sich auch wegen der Anklänge an Jes. empfiehlt.

Im Neuen Testament ist Habakuks Wort vom rettenden Glauben des Gerechten (2, 4) im Hebräerbrief (10, 38) auf eine ähnliche Situation des Ausharrenmüssens angewendet worden, und Paulus hat es Röm. 1, 17 u. Gal. 3, 11 für seine Darlegung über das Wesen des Glaubens verwendet. Auf Hab. 2, 3 spielt 2. Petr. 3, 9 an. Ferner vgl. zu Hab. 1, 5: Acta 13, 40 f. und zu Hab. 1, 8: Mt. 24, 28. G. M.

Zephanja.

Zeitliche Ansetzung: Die Weissagung Zephanjas stammt aus der Zeit Josias (640—609) 1, 1; Ninives Fall (612) steht noch bevor 2, 13—15; die religiösen und sittlichen Zustände in Jerusalem werden 1, 4—6. 8—13; 3, 1—7 genau so geschildert wie von

Jeremia 19; 2—6; 7—9; 21, 11—22, 19. Ob Zeph. vor der Reform Josias (2. Kön. 22 f.), d. h. vor 622, gewirkt hat, ist nicht sicher zu entscheiden; nach 1, 5 b und 3, 4 bestehen Jahwedienst und Götzendienst nebeneinander, was vor der Reform wahrscheinlich ebenso der Fall war wie nachher (Jer. 11, 9—13). Der Ausdruck „Rest des Baal" in 1, 4, aus dem man für die bereits begonnene Reform schließen wollte, bedeutet „Baal bis auf den letzten Rest", vgl. Am. 1, 8; Jes. 14, 22. Aus den mannigfachen Berührungen zwischen der Prophetie Zephanjas und der Jeremias kann man nicht feststellen, wer vom andern genommen hat; doch spricht für die Vorgängerschaft Zephanjas, daß seine Gerichtsverkündigung einen umfassenden allgemeinen Charakter hat, während Jeremia bereits Einzelausführungen bietet. Nachdem für die Kapitel Jer. 2—6 eine Beziehung auf die Skytheneinfälle nicht mehr angenommen wird, fällt eine solche für Zephanja, der keinerlei Andeutungen über Einfälle kriegerischer Fremdvölker macht, von selbst fort. Die Angabe über die Herkunft Zephanjas 1, 1 in Gestalt einer viergliedrigen Genealogie ist eingehender als bei allen andern Schriftpropheten.

Aufbau: (nach Keil, Bibl. Kommentar über die zwölf kleinen Propheten, 1866). 1, 1—18: Der Tag des Zorns kommt über die Erde und über Jerusalem; 2, 1—3, 8: Ankündigung des Gerichts über die Völker (2, 4—15) und über Jerusalem (3, 1—8); voran geht ein Ruf zur Buße (2, 1—3). 3, 9—20: Heil für die Völker und für Jerusalem. — Der Schluß des ersten und zweiten Abschnittes ist durch den Refrain 1, 18 b; 3, 8 b gekennzeichnet. Innerhalb des zweiten Abschnittes wird erst die Drohung an die Völker (nach dem einleitenden Vers 2, 4) und dann die über Jerusalem mit „hoj" eingeleitet 2, 5; 3, 1.

Echtheit: Nachdem man bis auf Stücke in Kap. 1 das ganze Buch für unecht gehalten hatte (Marti, Das Dodekapropheton, 1904), wird heute die Einheitlichkeit und Echtheit bis auf einzelne „Glossen" anerkannt. Unter diesen ist 1, 3 b, ein Zitat aus Am. 5, 11 und Micha 6, 15, bei Zephanjas Vorliebe für Zitate aus älteren Propheten (1, 7 = Hab. 2, 20; 2, 13 b: Nah. 1—3; 1, 15: Am. 5, 18—20; 2, 14: Jes. 13, 21; 34, 11; 3, 4: Micha 3, 11; 3, 8: Joel 4, 2) sicher als echt in Anspruch zu nehmen. 1, 18 b und 3, 8 b sind wesentlich für den Aufbau des Buches (s. o.). 2, 8—11 soll nachexilisch sein, weil die Motivierung des Gerichts nicht von Zeph. herrühren könne, der selber das Volk Jahwes geschmäht habe; dazu vgl. aber die sicher vorexilischen Stellen Jer. 12, 4; 48, 26—30; 49, 1—3! 3, 20 wird gestützt durch 2, 7 und ist zudem das Vorbild für die 7malige Verwendung in dem Abschnitt Jer. 30—33.

Theologie: Der Name Zephanja bedeutet „Jahwe verbirgt" (= schützt); das gilt für den Rest des Volkes, der im Gericht übrig-

bleiben soll 3, 12; 2, 3. Zephanja hat das, was die früheren Propheten über Gerichtstag und Heilszeit Jahwes geweissagt hatten, für seine Zeit aufs neue zusammengefaßt und hat zum Trachten nach Demut und Gerechtigkeit aufgefordert, ehe es zu spät sei. Er „eröffnet die Reihe der weniger originellen, an die älteren Vorbilder sich mehr anlehnenden Propheten der chaldäischen Gerichtszeit". (Keil.)
G. M.

Nachwort zu Nahum, Habakuk, Zephanja. Durch die vorstehenden Untersuchungen ist erwiesen, daß die zeitliche Reihenfolge der Propheten von Joel an bis ins Einzelste hinein richtig überliefert ist, s. S. 93. 132; mein S. 6 genannter Joel-Artikel unter A II 2 b γ wird hierdurch ergänzt und bestätigt. W. M.

Haggai.

Name, Zeit, Aufbau, typische Zahlen. Der Name Haggais bedeutet „der Festliche" oder sogar „meine Feste" und würde beide Male leicht eine absichtliche Beziehung zu seiner Aufgabe als Prophet vermuten lassen können. Seine Wirksamkeit ist durch die fünf Daten 1, 1. 15; 2, 1. 10 (. 18). 20 zeitlich genau angegeben auf vier Monate im zweiten Jahr des Darius (520). Auch Esr. 5, 1; 6, 14 ist er neben Sacharja als Förderer des Tempelbaus genannt. Von den vier Orakeln 1, 1; 2, 1—9. 10—19. 20—23 entsprechen sich ganz deutlich das erste und dritte einerseits und das zweite und vierte andererseits. Das erste und dritte lassen vor den tröstlichen Ausgang 1, 13—15 und 2, 18 f. den ernsten Auf- und Bußruf zum Bau des Tempels treten: die Schuld der Vernachlässigung 1, 2 ff.; 2, 11 ff. und die Aussichtslosigkeit alles Tuns 1, 6 ff.; 2, 15 ff. Dagegen sind das zweite und vierte rein ermunternden und verheißenden Charakters, zugleich aber beide darin in Übereinstimmung, daß sie die Erschütterung vom Himmel und Erde in Aussicht stellen 2, 6 bzw. 21 f., und daß die Ermutigung Serubabel mit oder sogar allein gilt. Die sich so ganz deutlich ergebende Zweiteilung (s. „Jona") des Buches macht alle Versuche, größere Partien auszuscheiden oder umzustellen, von vornherein sehr schwierig und unwahrscheinlich. Die Zerlegung in 1, 1—2, 9 und 2, 10—23 wird aber weiter nun auch durch folgende Beobachtungen gestützt: In 1, 1—2, 9 finden sich 24mal die Gottesnamen Jahwe bzw. Jahwe Zebaoth, und in 2, 10—23: 10mal Jahwe bzw. Jahwe Zebaoth. Es ist ferner ganz auffällig, welche Vorliebe für die Zahl 5 uns entgegentritt: Kap. 1: 10mal Jahwe, 5mal Jahwe Zebaoth, in dem Absatz (s. die Einleitung V. 6) 2, 6—9: 5mal Jahwe Zebaoth, 2, 10—19: 5mal Jahwe. An die 5 Daten war schon o. erinnert. 5 Aussagen in je 2 Gegenüberstellungen (Schema 5 mal 2 = 10) enthält 1, 6. —

1, 10 f. werden 10 Objekte mit der Präposition ʻal eingeführt. 5mal begegnet die Redensart „zu Herzen nehmen" (1, 5. 7; 2, 15. 18. 18); vielleicht s. 2, 16 f. (Korn, Kelter, Dürre, Brandkorn, Hagel), sicher 2, 19 (Saatfrucht, Weinstock, Feigenbaum, Granate, Ölbaum); 2, 12 (Brot, Gekochtes, Wein, Öl, etwas Genießbares). Auch 2, 22 ergibt leicht 5 verschiedene Aussagen. 5mal werden Serubabel und Josua zusammen genannt (1, 1. 12. 14; 2, 2. 4). In der Form sind die wiederkehrenden Fragen beachtenswert: 1, 4. 9; 2, 3. 12 f. 19 (Nb. wieder 5, wenn wir 2, 12 f. als enger zusammengehörig ansehen dürften). Dieser Aufbau und diese Eigenart sollten von der Neigung abhalten, auch hier entweder auszuscheiden (z. B. 2, 10—19 oder 2, 20—23) oder Umstellungskünste vorzunehmen (z. B. 2, 15—19 oder V. 10—19 hinter 1, 15). Schon daran scheitert Rothsteins Aufstellung in seinem Buch „Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum". 1, 15 leitet nicht ein ausgefallenes Stück ein, sondern V. 14 f. geben den ersten Erfolg von Haggais Ermunterungsprophetie an. Da der positive Aufbau unter Darius erst 24. IX. in Angriff genommen ist (2, 10—19), sind unter 1, 14 f. wohl Aufräumungsarbeiten zu verstehen. Die Parallelität des ersten und dritten Abschnittes zeigt, daß in beiden der ernste und vorwurfsvolle Charakter der Predigt Haggais zum Ausdruck kommen sollte, im zweiten und vierten der tröstliche. Dann ist 2, 10 ff. aber nicht zu 2, 5 in Gegensatz zu stellen (vgl. auch Sach. 1, 5 f.; 8, 9 ff.) und weder von 2, 15 ff. abzutrennen, noch auf die Ausscheidung der Samaritaner aus der jüdischen Gemeinde zu beziehen (gegen Rothstein, Nowack, Sellin), woran in jetzigem Zusammenhang jedenfalls kein Mensch denken kann, und um so weniger, als der Ausdruck ʻam ha ʼareṣ zwar 2, 4 gebraucht ist, jedoch in ganz anderem Sinne als der spätere terminus technicus.

Prophetie. Da der große Aufstand gegen Darius bereits niedergeworfen war, ist es unmöglich, Haggais Weissagung von der Welterschütterung mit politischen Vorgängen statt mit göttlicher Inspiration zu begründen. Ein Nachlassen der Inspiration zu behaupten, ist angesichts der geflissentlichen Betonung, daß die Botschaft Haggais auf Jahwe Zebaoth zurückgeht, eine wissenschaftliche Anmaßung. Die Redensart „durch die Hand des Propheten" 1, 1. 3; 2, 1 ist kein Beweis dafür, daß das Buch nicht aus der Hand des Propheten stamme. Der Prophet stellt sich gleichsam als „menschlichen Mund, dessen sich Jehova bedient", dar (Köhler), vgl. Hos. 12, 11, Mal. 1, 1; s. ferner die Benutzung von 2, 6 in Hebr. 12, 26. Serubabel wird die Verheißung gegeben, wie einst David (Ps. 89, 28), Ahas (Jes. 7, 3 ff.) usw. Nach 1. Chron. 3, Matth. 1 und Luk. 3 gehörte Serubabel dem davidischen Geschlechte an, und nach Matth. 1 und Luk. 3 war er Ahnherr Jesu. Rein geschichtliche Berichte gehören nicht in den Kanon der hinteren Propheten, wie an Elias und

Elisa zu sehen ist; wenn geschichtliche Berichte hineingenommen werden wie in Jona, sind stets prophetische Gesichtspunkte dafür maßgebend. Natürlich können sich geschichtliche Notizen auch sonst in den Propheten finden. Hag. 1, 12 ff. (2, 10—14) hat an Jes. 7; 20 und zahlreichen Stellen Jeremias und Hesekiels Gegenstücke. In Joel findet sich eine geschichtliche Bemerkung sogar als zukünftig eingeflochten 2, 18.

Schwierigkeiten für die Kritik und überhaupt. Daß 520 der Hohepriester Josua vorhanden ist (1, 1. 12. 14; 2, 2. 4, vgl. Sach. 3; (4); 6, 9—15), ist für die Wellhausensche Schule, nach der er erst 444 daseinsberechtigt wäre, ebenso unbequem wie das Vorhandensein der Leviten*. Unbequem ist ferner, daß in Hag. 2, 10 ff. Lev. 6, 20 P und Num. 19, 22 P direkt vorausgesetzt werden, die doch erst 445 mitveröffentlicht sein sollen. Übrigens beweist 2, 12, daß Haggai eine tiefe Anwendung vom Gesetz zu geben weiß. Durch 2, 10 ff. wird die frühere Grundlegung des Tempels in Esr. 3, 8 ff. keineswegs ausgeschlossen; ihr folgte nur alsbald eine Pause. Hag. 1, 15 bezieht sich wohl auf Aufräumungsarbeiten (s. o.), 2, 3 möglichenfalls nicht auf einen Neuanfang, sondern auf die Ruinen des niedergebrannten Tempels. 2, 18 wird das „weiterhinaus" wahrscheinlich nach vorwärts zu deuten sein nach V. 19 und nicht nach rückwärts wie 2, 15. Vgl. dazu die überzeugende Darlegung Köhlers. Allerdings bleibt das Bedenken, daß im neunten Monat für eine neue Tempeleinweihung die Regenzeit eine Schwierigkeit bildet. Sollte dies Bedenken Kuglers stark genug sein, dann müßte man doch 2, 18 rückwärts deuten und brauchte bei Hag. überhaupt keine neue Grundlegungsfeier anzunehmen. Wie man sich aber auch hier entscheide, in keinem Fall kann Esr. 3 irgendwie dadurch angetastet werden (s. noch dort). Daß in Hag. 2, 14 Opfer dargebracht werden, stimmt insonderheit zu Esr. 3, 1 ff., wonach der Brandopferaltar bald nach der Rückkehr errichtet war.

Sacharja.

Verhältnis zu Haggai und das prophetische Moment. Wie Amos und Hosea, Obadja und Jona, Jesaja und Micha, Jeremia und Hesekiel, so bilden Haggai und Sacharja noch insonderheit ein Prophetenpaar. Zeitlich gehören sie zusammen, und zwar so, daß Haggai im zweiten Jahr des Darius 520 wenige Monate eher beginnt, aber Sacharja schon anfängt, ehe noch Haggai seine beiden letzten Orakel gesprochen hat, vgl. Hag. 1, 1. 15; 2, 1. 10 (18). 20 mit Sach. 1, 1 (. 7; 7, 1). Aber ebenso gehören beide Propheten inhaltlich zusammen, sofern sie die Bedeutung Seru-

* S. o. S. 21 f.

babels für die messianische Idee besonders hervorheben (zu Hag. s. o., zu Sach. s. 4, 7 ff.), und sofern auf ihren Anlaß der Tempelbau wieder aufgegriffen wurde, vgl. Esr. 5, 1; 6, 14 u. neben Hag. Sach. 1, 16; (3, 7;) 4, 6 f. 8 ff.; 6, 13 f.; 8, 9 f. Ist an den Esrastellen Sach. als Sohn Iddos, Sach. 1, 1. 7 aber als dessen Enkel genannt, so hat Esra den Vater übersprungen, wie es häufig geschieht und hier deshalb geschehen konnte, wenn der Vater früh starb oder nicht so bedeutungsvoll war wie der Großvater. Ein Iddo kehrte als Vorsteher einer Priesterfamilie unter Serubabel zurück, und ein Sacharja löste ihn in der folgenden Generation direkt ab (Neh. 12, 4. 16). Wie Jeremia und Hesekiel scheint also auch Sacharja priesterlicher Abkunft gewesen zu sein. Und wie dieses priesterliche Moment sich wohl in der messianischen Auffassung bei Jer. 33, 14 ff. 22; 30, 21 und Hes. 21, 30 ff.; 45, 22 ff. geltend macht, so wird auch in Sach. 4, 1 ff. 11 ff. ganz geflissentlich die Vereinigung der hohepriesterlichen Gewalt mit der königlichen symbolisiert, wofern nicht durch Beziehung der Ölkinder auf Haggai und Sacharja auch das prophetische Amt noch mit hineingezogen ist.

Aufbau. Je mehr man geneigt ist, Sach. 9—14 von Kap. 1—8 zu lösen, um so wirksamer wird es sein, demgegenüber auch hier gleich zu Anfang auf den kunstvollen Aufbau zu verweisen, der eine Herausnahme einzelner Teile offenbar nicht verträgt. Da auf die zusammengehörigen Kap. 1—6 die 7, 1 eingeleiteten und gleichfalls in sich zusammengehörenden Kap. 7 f. folgen und auf diese wieder sechs Kapitel, so tritt uns sofort der Eindruck der Symmetrie entgegen. Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn wir etwas näher zusehen. Die acht Nachtgesichte (s. die besondere Überschrift 1, 7 und den Abschnitt 1, 8—6, 8) werden durch die Bemerkung 4, 1, daß der mit Sacharja redende Engel ihn aufweckt, genau in zwei gleiche Hälften geteilt. Rechnen wir die einleitende Ansprache Jahwes an den Propheten in 1, 1—6 vorn und die symbolische Handlung hinten (6, 9—15) hinzu, so zerlegt sich der ganze I. Hauptteil in 5 mal 2 = 10 Stücke, die in sich vollständig symmetrisch aufgebaut sind. Aber der III. Hauptteil ist durch die korrespondierenden Überschriften 9, 1 und 12, 1 auch in zwei Hälften zerlegt, wie immer man auch die weitere Unterteilung vornehme. Der kürzere Mittelteil Kap. 7 f. zerfällt gleichfalls in zwei Teile, in das mahnende siebente und verheißende achte Kapitel. Und während man im ersteren die bei Sacharja so oft zu beobachtende 4-Zahl von Worten Jahwes in 7, 1. 4. 8 f. 13 herausfinden kann, ist im achten Kapitel die 10-Zahl unverkennbar, geteilt in die 7 und 3 (s. V. 1. 3. 4. 6. 7. 9. 14—18. 20. 23). Will man in Kap. 7 V. 8 f. und 13 nicht als besondere Zählung gelten lassen, so ergeben die restierenden 7, 1. 4 mit den 10 von Kap. 8 zusammen die bedeutsame 12.

Von den acht Nachtgesichten handelt das erste von den Reitern vor Jahwe. Die Bemerkung, daß die ganze Erde noch ruhig daliege (V. 11), zeigt, wie unmöglich man bei Sach. die äußere Unruhe politischer Verhältnisse zur Erklärung prophetischer Orakel verwenden darf (s. schon die allg. Bemerkungen zum Prophetenkanon S. 94, ferner bei Amos, Jona, Hag., Hab.). Näher gehören offenbar das zweite und dritte Gesicht zusammen: Die vier Hörner und die vier Schmiede und der Mann mit der Meßschnur, die sich wie Negation und Position, Befreiung von den Feinden und Aufbau Jerusalems, verhalten und in 2, 10 ff. bzw. V. 14—17 genau so einen besonderen Erklärungsspruch Jahwes haben wie 1, 16 f. bei der ersten Vision, 3, 10 bei der vierten. Also ist 2, 10 ff. unentbehrlich und auch nicht von 6, 8 f. hierhin verschlagen, wie Sellin (Einl.) meint. Ebenso gehören das vierte und fünfte Gesicht zusammen, die von der Begnadigung des Hohepriesters vor Jahwe (Kap. 3, 1 ff.) und vom goldenen Leuchter zwischen den Ölbäumen (Kap. 4, 1 ff.) reden, vgl. noch besonders den Stein 3, 9 mit 4, 7. 9 und die sieben Augen 3, 9 und 4, 10. Da übrigens die 7-Zahl in den 7 Lampen und den 7 und 7 Gießröhren (so Köhler) und den 7 Augen so bewußt hervorgehoben werden, wird auch die Zahl der **14** Verse des vierten Kapitels um so weniger zufällig sein, als sie in 7 mal 2 zerfällt, wobei die 7 beide Male sich in die 3 und 4 zerlegt, wie Hengstenberg, Christologie III S. 291 Anm. erkannt hat. Auch die symbolische Handlung 6, 9—15 zerlegt sich in 7 Verse, so daß die ersten 3 die symbolische Handlung selbst, die 4 letzten ihre Deutung ergeben. Auch in Kap. 4 wird also deutlich, welches Unheil durch Verschiebungsvorschläge von 4, 6—10 angerichtet wird. Die 10-Zahl des dritten Kapitels zerlegt sich in 5 mal 2 und ist gleichfalls schwerlich unbeabsichtigt. — Ganz deutlich gehören weiter das 6. und 7. Gesicht (5, 1—4. 5—11), die fliegende Schriftrolle und das Weib im Epha zusammen, die Beseitigung des Fluchs und der Bosheit. Endlich aber greift das 8. Gesicht mit der Abfahrt der Kriegswagen auf das 1. zurück, vgl. die Beschreibung der Rosse in 6, 2 ff. mit 1, 8 ff., die Ruhe, die in 6, 8 wiederkehrt nach dem Gericht, nachdem sie schon in 1, 11 vorhanden war. Für gewisse Schwierigkeiten in 1, 6 und 6, 8 muß ich auf Köhlers Kommentar verweisen, für letztere Stelle auch auf Hengstenbergs Christologie. Die symbolische Handlung 6, 9 ff., in der nach dem Text der Hohepriester Josua allein gekrönt wird (also nicht Serubabel allein oder wenigstens mit), stellt Josuas Person in Anknüpfung an 3, 8 ff. als Vorzeichen des Messias hin und zeichnet dessen Aufgabe des geistlichen Tempelbaus in Anknüpfung an 4, 6 ff.; also die symbolische Handlung knüpft an an die symmetrischen Gesichte Nr. 4 u. 5.

Folgende **Skizze** erleichtere das Behalten des Verständnisses der I. Hauptteils Kap. 1—6, wobei sich die Zahlen auf die Gesichte beziehen:

Einleitende Ansprache	1	2	3	4	→ Symbolische Handlung
	8	7	6	5	

Über den mittelsten Hauptteil Kap. 7 f. nur noch folgendes: Die Anfrage an die Priester und Propheten (der Prophet vereinte ja beide Stände in seiner Person), ob man im fünften Monat, in dem 70 Jahre vorher Jer. 52, 12 f. der Tempel und Jerusalem in Brand gelegt waren, fasten solle, beantwortet der Prophet dahin, daß es den früheren Propheten auf Liebe angekommen sei, und daß das Volk seiner Übertretungen wegen in die Verbannung gemußt habe. Nun aber stehe göttlicher Segen vor der Tür; man solle fleißig am Tempel bauen; dann werden die Fasttage zu Festtagen, und auch die Heiden werden Jahwe in Jerusalem suchen. Zum Verständnis der Anfrage diene noch folgendes: Das Fasten im siebenten Monat bezog sich offenbar auf Gedaljas Ermordung Jer. 41, 1. 7 f., nicht auf das am Versöhnungstag vorgeschriebene (Lev. 23, 27—32). Im vierten Monat wurde Jerusalem genommen, Jer. 39, 2; 52, 6 f., und im zehnten hatte die Belagerung Jerusalems begonnen, vgl. 2. Kön. 25, 1; Jer. 39, 1; 52, 4; Hes. 24, 1 f.

Sach. 9—14.

Schwierigkeiten der Abtrennung von Kap. 1 ff. Die Schwierigkeiten, die sich bei einer Abtrennung dieser Kapitel erheben, sind geradezu ungeheuer zu nennen. Weil man nicht verstand, daß in Matth. 27, 9 f.: Sach. 11, 12 f. als ein Wort Jeremias zitiert werden konnte, da zugleich ein solches mitgemeint war, sei es nun Jer. 18, 2 f.; 19 (oder 32, 6—15), geradeso wie etwa zu Jesajas Wort (40, 3) in Mark. 1, 2 f. nach der richtigen Lesart ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ vgl. Wohlenberg (aber in Wirklichkeit inhaltlich ebenso Matth. 3, 1 ff.), auch das des Maleachi (3, 1) gleich mit übernommen ist, ebenso in Matth. 21, 5 f. das von Jes. 62, 11 + Sach. 9, 9, in Matth. 21, 13 das von Jes. 56, 7 + Jer. 7, 11, in Matth. 21, 42—44 das von Ps. 118, 22 + Jes. 8, 14 + Dan. 2, 44, in Röm. 9, 27 das von Hos. 2, 1 + Jes. 10, 22, in Röm. 9, 33 das von Jes. 8, 14 + 28, 16, in 1. Petr. 2, 6 ff. das von Jes. 8, 14 + 28, 16 + Ps. 118, 22 — s. hierzu auch Hengstenberg Christ. III S. 664. 660 ff. 463 ff. —, kam Mede auf den Gedanken, Sach. 9 ff. dem Propheten dieses Namens abzusprechen. Medes Anschauung hatte dann im 17. und 18. Jahrhundert, erst in England, später in Deutschland, die Sacharjakritik in den verschiedensten Formen zur Folge. Wirksamer als eine Kritik oder vielmehr die beste Kritik ist die Aufzählung einiger widerstrebender Anschauungen: Kap. 9—14 sind einheitlich, und zwar vorexilisch oder nachexilisch, aber eben nicht von

Sacharja; oder 9—11 entstammen dem 8. Jahrhundert, Kap. 12 bis 14 dem Ende des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts, oder sie haben ihren Ursprung in der Diadochenzeit oder dem makkabäischen Zeitalter; oder die ganze Schrift 9—14 stammt von einem Apokalyptiker des 3. oder 2. Jahrhunderts, der aber unter der Marke eines vorexilischen Propheten schrieb, vielleicht so, daß 9, 1—10 aus Jesajas Zeit stammt, und daß der Apokalyptiker entweder sich an den Namen Sacharjas ben Jeberechjas in Jes. 8, 2 einfach anlehnte, oder daß wirklich auf ihn die Verse 9, 1—10 zurückgingen; nb. dieser ist Jes. 8, 2 nicht etwa als Prophet bezeichnet, und nach dem Zusammenhang war er sogar schwerlich ein Prophet! Andere kamen von der Einheitlichkeit oder Zweiteilung von 9—14 zur Vierteilung, Flügge zu einer Neunteilung. Bei einem solchen Wirrwarr ist es ausgeschlossen, daß irgendeine der angegebenen Auffassungen Beweiskraft für sich in Anspruch nehmen könnte. Sie tragen vielmehr sämtlich den Stempel höchster Unwahrscheinlichkeit an der Stirn. Gegen die ganz späten Datierungen ist einfach auf die Geschichte des „Kanons" zu verweisen. Die vorexilische Entstehung vor 609 ist ausgeschlossen, wenn mit 12, 9 ff. angespielt ist auf Josias Tod; vgl. auch die Klagelieder eines Jeremia und anderer auf diese Begebenheit in 2. Chron. 35, 22—25, s. noch 2. Kön. 23, 30 und Jer. 22, 10. Wie es auch mit der näheren Lage von Hadadrimmon in der Ebene Jesreel sich verhalten mag, so findet doch ein Köhler eine Klage über Hadadrimmon so einwandfrei, wie wenn ein Franzose von 1813 von der „Wehklage über Leipzig" sprechen würde. „Mit dem Eifer eines Propheten Jehovas für die Ehre Jehovas scheint es uns aber ganz und gar unverträglich, daß Sacharja die Größe der Klage über die Ermordung des Heilsmittlers Jehovas sollte mit der Klage über das jährliche Sterben des Adonis verglichen haben, ohne auch nur ein Wort des Tadels darüber zu verlieren, daß solch heidnischer Greuel in Israel getrieben werde." Dann ist die Beziehung von den drei Hirten in 11, 4—17 auf 2. Kön. 15, 8 ff.: Sacharja, Sallum, Menachem von vornherein zeitlich ausgeschlossen, ganz abgesehen davon, daß schon Sallum allein nach 2. Kön. 15, 13 einen Monat regierte; ebensowenig kann sich der vierte Hirt in Sach. 11, 4 ff. z. B. auf Pekach beziehen und 13, 7 ff. ihn meinen, ganz abgesehen davon, daß die Beseitigung eines so schlechten Hirten nur eine Erleichterung und nicht eine Verschlimmerung für die Herde bedeuten könnte (Köhler). Gegen vorexilische Zeit spricht dem Inhalt nach Javan in 9, 13 (Griechenland, s. Dan. 8, 21), weiter daß nach 9, 8 eine Tempelverwüstung vorausgegangen sein muß, ferner die deutlichen Hinweise auf das Exil (10, 2. 6; 9, 11 f.), endlich daß die weitgehendste Abhängigkeit besonders von Jeremia zu konstatieren ist. Daß dagegen die angeblichen vorexilischen Spuren nicht aufkommen,

haben am gründlichsten Köhler im Komm. und Hengstenberg in den „Beiträgen", Band I, nachgewiesen.

Einheitlichkeit. Um für sie von vornherein einzunehmen, hatten wir oben an den symmetrischen Aufbau von Kap. 1—14 im ganzen erinnert. Jetzt heben wir eine Reihe einzelner Momente heraus. Die Abhängigkeit von Sach. 9—14, die wir gegenüber Jer. schon betonten, liegt klar zutage. Köhler vergleicht Sach. 9, 10 mit Mi. 5, 9; Ps. 72, 8 (Sach. 9, 12 mit Jes. 61, 7 statt 40, 2. III S. 69), Sach. 10, 11 mit Jes. 11, 15; Sach. 11, 3 mit Jer. 12, 5; 49, 19; 50, 44; Sach. 12, 1 mit Jes. 45, 12; Sach. 12, 6 mit Ob. 18; Sach. 13, 2 mit Hos. 2, 19; Sach. 14, 16 mit Jes. 66, 23; Sach. 14, 21 mit Hes. 44, 9; eingehendere Listen gibt Hengstenberg a. a. O. S. 367 ff. Aber die Abhängigkeit ist ganz entsprechend im I. Hauptteil Kap. 1—8 vorhanden, vgl. 2, 8 mit Jes. 49, 19 ff.; Sach. 2, 14 mit Zeph. 3, 14 (und Sach. 9, 9); Sach. 3, 8; 6, 12 mit Jes. 4, 2, Jer. 23, 5 f.; 33, 15 f.; Sach. 3, 10 mit Mich. 4, 4; Sach. 5 mit Hes. 2, 9 f.; Sach. 6, 13 mit Ps. 110, 4; Sach. 8, 4 mit Jes. 65, 20; Sach. 8, 10 mit Jes. 65, 22 ff.; Sach. 8, 20—23 mit Mich. 4, 2, Jes. 2, 3 (Jer. 31, 6), wird aber Sach. 1, 4; 7, 7. 12 allgemein noch ganz geflissentlich hervorgehoben.

(Typische Zahlen, andere Eigentümlichkeiten.) Ganz offenbar zeigt Sacharja eine Vorliebe für die **4-Zahl**: Wir haben 4 mal 2 Nachtgesichte (s. o. zu 4, 1), in 1, 8: 4 Rosse, in 2, 1—4: 4 Hörner und 4 Schmiede, in 6, 1—8: 4 Wagen, in 6, 5: 4 Winde, ebenso wie in 2, 10 die Zerstreuung in die 4 Winde stattfindet. Vielleicht ist 2, 5 ff. zu gliedern in 2, 5. 7. 10 ff. 14 ff. (vgl. auch noch V. 10—13 und V. 14—17 je 4 Verse). Vgl. weiter die 4 Nebensätze, die in 2 'im- und 2 gam-Sätze zerfallen, in 3, 7, in 6, 14 die Kronen zum Andenken an 4 Leute. Im I. Hauptteil 1, 7—6, 15 steht 4mal: „erkennen, daß mich Jahwe gesandt hat" (2, 13. 15; 4, 9; 6, 15). In 8, 19 werden 4 Fasttage genannt. 7, 7 stehen nebeneinander: Jerusalem, Städte, der Süden und die Niederung. In V. 9 f. haben wir 4 Mahnungen und in V. 10 a: 4 persönliche Objekte der Barmherzigkeit (Witwen, Waisen, Fremde, Arme), in 7, 11 f.: 4fache Schuld (in den beiden letzten Fällen parallel durch miššᵉmoa'), in 7, 13 f.: 4fache Strafe (die beiden letzten Glieder parallel durch die Wurzel, die Verwüstung ausdrückt), in 8, 10: 4 Aussagen (kein Lohn, Ertrag, nicht sicher, widereinander), in 8, 12 a: Saat, Weinstock, Erde, Tau, in 8, 16 f.: 4 Mahnungen (2 positiv, 2 negativ).

Dieselbe Vorliebe für die 4-Zahl begegnet uns in **Kap. 9—14.** In 9, 1 f.: Hadrach, Damaskus, Hamath, Tyrus (— Sidon, für den Hauptbegriff Tyrus vgl. V. 3). In 9, 5 f. vgl.

Askalon, Ekron, Gaza, Asdod. In 9, 9: 4 Aussagen (gerecht, siegreich, demütig, auf Esel). Vgl. weiter 9, 13 (spannen, füllen, anfeuern, zum Schwert machen), ebenso V. 14 (erscheinen, wie der Blitz ausfahren, in die Posaune stoßen, mit Sturmwinden einherschreiten), 9, 15 b (trinken, toben, voll werden wie Opferschalen, wie Ecken am Altar), 9, 17 (Glanz, Schönheit, Getreide, Most), vgl. 10, 1; V. 2 (Teraphim, Wahrsager, Träumereien, windiger Trost), 10, 4 (Von Jahwe: Eckstein, Zeltpflock, Kriegsbogen, Anführer), 10, 6 (die letzten beiden Glieder parallel durch 2 ki-Sätze), 10, 7; 10, 10; 11, 2 f. (4 Wehklagen). Kap. 11 zerfällt wohl in 4 Teile: V. 1—3. 4—6. 7—14. 15—17. S. weiter 12, 4 (die beiden letzten Glieder im Gegensatz, die ersten beiden im Parallelismus). In 14, 15 wird das Vieh spezialisiert (Rosse, Maultiere, Kamele, Esel). Kap. 9—14 enthalten 4 messianische Weissagungen, vgl. 9, 9 f.; 11, 7 ff.; 12, 10; 13, 7; möglicherweise zerfallen die beiden Teile 9—11 und 12—14 wieder danach in je 2: nämlich in 9, 1—10, 12 und Kap. 11 einerseits und in Kap. 12, 1—13, 6 und 13, 7 bis Kap. 14 andererseits; und zwar würden, da 13, 7—9 eine offenbare Zusammenfassung von Kap. 11, speziell von V. 4—17, ist, der 2. und 4. Teil in Korrespondenz gesetzt sein, wie andererseits auch der 3. und 4. Teil in wirkungsvoller Bezogenheit aufeinander stehen. Der Inhalt ist kurz folgender: 1.) 9, 1—10, 12: Besiegung der Feinde und Verherrlichung Israels, 2.) Kap. 11: Die Strafe für Israels abermalige Undankbarkeit und Versündigung, 3.) 12, 1—13, 6: Jerusalems Rettung und Bekehrung, 4.) 13, 7—14, 21: Jerusalems Eroberung, Jahwes Machtoffenbarung, der Heiden Bekehrung (zusammengestellt aus Kautzsch und Köhler).

Die priesterliche Betrachtungsweise wird im I. wie im letzten hervorgehoben, vgl. Kap. 3; 6, 9—15; 9, 8. 15; 14, 16. 20 f., desgleichen die Betonung der Sündenvergebung in 3, 1 ff.; 13, 1, der Universalismus in 2, 14 ff.; 6, 15; 8, 20—23; 9, 9 f.; 14, 16 ff. Die im I. Hauptteil 4mal wiederkehrende Phrase „erkennen, daß Jahwe mich gesandt hat" (s. o.), begegnet ähnlich auch 11, 11; Zwietracht und Bedrängung finden sich in 8, 10 wie 11, 4—6, der Ausdruck m^{e}ṣula in 1, 8 und 10, 11. In 3, 9 ist ein Tag betont wie in 11, 8 ein Monat. Die seltene, nur noch Hes. 35, 7; Ex. 32, 27 E ähnlich vorkommende Redensart me'obher umiššabh findet sich Sach. 7, 14 wie 9, 8. Der Vers 2, 14 klingt in 9, 9 an. Die Stellen 3, 9; 4, 10; 9, (1.) 8; 12, 4 reden von den Augen Jahwes, 4, 7 und 14, 10 von einer Verwandlung zur Ebene. Auf das nördliche Reich wird nicht nur 9, 13; 10, 6 ff.; 11, 14, sondern auch 8, 13 mitreflektiert. Das Ganze wird durch Jerusalem bezeichnet in 3, 2; 8, 8, aber auch in 12, 10; 13, 1, die Zusammenstellung von Juda und Jerusalem findet sich 1, 12; 2, (2, hier auch noch Israel.) 16, sowie in Sach. 12, 1 (hier Israel).

2—9. Die *breite Schilderung* tritt uns in 8, 20—23 ebenso wie in 12, 11—14; 13, 3—6; 14, 16—19 entgegen. Auch daß der mal' akh Jahwe bzw. der *Messias* bald von Jahwe unterschieden wird, bald mit ihm zusammengestellt erscheint, geht durch die ganze Schrift Sacharjas hindurch, vgl. Kap. 1, 8 ff. mit 12, 8; 11, 4 ff. mit V. 13; 12, 10; 13, 7, und daß auch den Kapiteln 9—14 die Engelsvorstellung eine sehr geläufige ist, zeigen die Aussagen 12, 8 und 14, 5, sowie der Ausdruck „Jahwe Zebaoth" in 9, 15; 10, 3; 12, 5; 13, 2. 7; 14, 16. 17. 21 (Köhler).

(*Unterschiede.*) Daß Kap. 9—14 Unterschiede aufweisen, wie natürlich auch Kap. 1—6 und 7 f. sich wieder voneinander unterscheiden, ist durch den verschiedenen Stoff und die dadurch bedingte verschiedene Form geboten. So wenig Amos nur Visionen hat, diese vielmehr nur in Kap. 7—9 bringt, ebenso ist es bei Sacharja Kap. 1—6. Aber wie Sach. 6, 9—15 eine symbolische Handlung aufweist, so enthält doch auch 11, 4—17 eine visionäre symbolische Begebenheit.

(*Gottesnamen.*) Ob in der Zahl der *Gottesnamen* ein zusammenhaltendes Moment einzelner Partien oder größerer Zusammenhänge gegeben ist, mag weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben. Ohne 1, 1 zähle ich bis 1, 6: 7 *mal* Jahwe bzw. Jahwe Zebaoth, 1, 7—6, 8: 48 Ausdrücke für Gott, wenn '^{a}dhon 4, 14; 6, 5 und '^{e}lohekhem neben Jahwe in 6, 15 mitgezählt werden. Kap. 7 hat 10 *mal* Jahwe bzw. Jahwe Zebaoth, Kap. 8: 24 Gottesbezeichnungen; in Kap. 7 f. begegnen 24 Jahwe Zebaoth. 9, 1—10, 12 hat 12 *mal* Jahwe bzw. Jahwe Zebaoth oder Jahwe '^{a}dhonaj (dazu 1mal '^{a}dhonaj, 1mal '^{e}lohenu, 2mal „ihr Gott"); Kap. 11 zeigt 7 *mal* Jahwe allein oder zusammen mit '^{a}dhonaj, 12, 1—13, 6: 10 Gottesnamen, wenn das „wie Gott" mitgezählt wird, auch 10 mal „an jenem Tage". (13, 7—14, 21 haben 18 Gottesbezeichnungen; Kap. 9—14 im ganzen 51.) Jedenfalls werden aber die einzelnen Teile doch dadurch zusammengehalten, daß sie *alle sehr gehäufte* Gottesnamen aufzeigen.

(*Hengstenberg, Limbach.*) Näherer Untersuchung bedarf auch *Hengstenbergs Vorschlag*, der Kap. 1—4 mit Kap. 9 f., Kap. 5 mit Kap. 11 und 6, 1—8 mit Kap. 12—14 vergleicht und näher ausgeführt sein läßt. *Limbach* hat in seinem recht guten Buche „Die 12 kleinen Propheten und ihre endgeschichtlichen Weissagungen" etwa die Hälfte Sacharja gewidmet. Seine Gesamtgliederung möchte ich wenigstens mitteilen (S. 128 f.): „Die *erste** und *dritte* Rede bringt *die göttliche Forderung* an sein Volk zur Geltung, deren Befolgung die Grundbedingung ist für

* Gemeint sind mit den vier Reden: 1, 1—6; 1, 7—6, 15; Kap. 7 f.; Kap. 9—14.

die Vollоffenbarung der Heilsverheißung. Die zweite und vierte Rede dagegen zeigt uns dies Heil in dreistufiger Auswirkung: 1. vor Christi Kommen ins Fleisch, 2. bei seinem Kommen in Niedrigkeit und 3. bei seinem letzten Kommen in Herrlichkeit. Aber diese drei Stufen werden nicht voneinander getrennt behandelt, sondern ihre inneren Zusammenhänge werden jedesmal wieder aufgedeckt."

Messianische Erwartung. Die letzten Worte haben uns dazu bereits den Übergang gebahnt. Sacharja ist für die messianische Erwartung außerordentlich reichhaltig. Man vgl. noch besonders im Neuen Testament neben Matth. 27 (s. o.): zu Sach. 9, 9: Joh. 12, 14 f. und Matth. 21, 5, zu Sach. 12, 10: Joh. 19, 37 und zu Sach. 13, 7: Matth. 26, 31, Mark. 14, 27. Die meisten Unklarheiten schwinden, wenn man die messianische Deutung festhält. Wo man sie aufgibt, beginnt das Raten, wenn man z. B. Sach. 12, 10 auf Jesaja, Uria, Serubabel, Judas den Makkabäer deutet. Doch spielt hier die theologische Weltanschauung die eigentlich entscheidende Rolle. S. weiter Kap. 3; 4; 6, 12; 8, 22; 13, 1; 14, 9. „Jahwe gedenkt" ist der zum Inhalt seines Buches besonders gut passende Name des Propheten. Möglicherweise gibt er in 10, 9 und 13, 2 eine positive und negative Anspielung auf seinen Namen. Als besonders wertvolle Auslegung muß noch immer Hengstenbergs Christologie, 2. Aufl. III, S. 243—581 gelten. Neben Jesaja, Micha, Hesekiel (und Daniel) überblickt Sacharja am schärfsten die hintereinander aufsteigenden Bergzüge heilsgeschichtlicher Entwicklung. Natürlich sind seine Weissagungen nicht als post eventum entstanden zu denken. Neben Hesekiel und Daniel wird in der Offenbarung Johannis Sacharja besonders oft verwendet, vgl. nur Apok. 1, 7; 6; 11, 4.

Maleachi.

Name, Überschrift. Wie auch der Name Maleachi zu deuten ist, ob als der „Englische" (= der „Engelsgleiche") oder als der „Bote Jahwes" oder gar als „mein Bote", in jedem Falle findet eine Beziehung zu 3, 1 statt, und sie ist um so weniger zufällig, als uns Ähnliches nicht nur in Jes. (22, 1 vgl. mit V. 5), Micha (7, 18 vgl. mit 1, 1) begegnet, sondern auch noch in Mal. selber, nämlich 2, 7 in der Bezeichnung des Priesters als „Gesandten Jahwes". In Sach. 9, 1; 12, 1 haben wir den Ausdruck „massa" gleichfalls wie in Mal. 1, 1. „bejadh" begegnet uns wiederholt in Hag. 1, 1. 3; 2, 1 und stellt das Wort Gottes etwa dar wie eine Staffettenübergabe. Mal. lehnt sich mit 1, 1 jedenfalls bewußt an seine Vorgänger Hag. und Sach. an.

Einheit und Aufbau. Die Einheit der Schrift ist zwar nicht wesentlich angefochten außer etwa 2, 10 f. und 3, 22—24, einzelnen Versen und Ausdrücken sonst. Aber an eine Umstellung von 3, 6—11 hinter 1, 2—5, die jedoch auch noch 2, 10—16 nach sich zöge, denken Sellin und Nowack, weil dann in je zwei Abschnitten das Volk, die Priester, die zweifelnden und verzagten Gottesfürchtigen — ein merkwürdig verkehrter Ausdruck angesichts der frechen Aussprüche 2, 17; 3, 13 ff. — abgehandelt würden, und weil 1, 2—5 nicht in der Luft hängen dürfe. Letztere Bemerkung ist richtig; aber man braucht nur 1, 6 ff. mit 1, 2—5 eng zu verbinden (vgl. noch 1, 6 mit 1, 2), dann hebt sich das schmähliche Verhalten der priesterlichen Schicht in 1, 6—2, 9 von der Israel in 1, 2—5 gezeigten Liebe um so dunkler ab. Es wird auch nicht zufällig sein, daß von den **24** „Jahwe Zebaoth" im ganzen genau die Hälfte auf den mit 2, 9 beendeten I. Hauptabschnitt fallen und also für den Rest auch genau ein Dutzend übrigbleiben; und zwar wird es um so weniger zufällig sein, als 3, 23 f. (. 1) den Blick auf Elias lenkt, bei dessen Geschichte die 12-Zahl verschiedentlich hervorgehoben ist, vgl. 1. Kön. 18, 31 die 12 Steine am Altar entsprechend der Zahl der 12 Stämme Israels, so wie in V. 21—35 und 36—40 das 12malige (= 6 + 6malige) Vorkommen des Jahwenamens (s. dazu noch das zu „Joel" in dieser Beziehung Bemerkte). Im I. Teil Maleachis gliedert sich auch mit Bestimmtheit die 12-Zahl dieser Gottesbezeichnungen nach den drei Abschnitten: 1, 2—9. 10—14; 2, 1—9 in die 4 mal 3 genommen. Im II. Hauptteil sind je 4 Jahwe Zebaoth wenigstens in 3, 13 ff. und V. 7 ff. zu konstatieren; da man 2, 10—3, 6 allerdings nur mit Mühe würde zusammenfassen können, vielmehr 2, 10—17 besonders zu nehmen haben wird, so ist in Kap. 3 besser ein 10maliges Jahwe Zebaoth anzunehmen, als in 2, 10—3, 6 auch ein 4maliges beabsichtigt zu finden. Aber zur weiteren Gliederung kann das Vorkommen des Jahwenamens führen, das mit seinen **22** Malen dem hebräischen Alphabet entspricht: Sehen wir von dem Jahwe in der Überschrift 1, 1 ab, so erhalten wir nämlich in jedem der drei Hauptabschnitte: 1, 2—2, 9; 2, 10—17; 3, 1—24 je **7mal** Jahwe, was wieder nicht zufällig sein wird. Im mittelsten Teil 2, 10—17 wird eine 3fache Schuld hervorgehoben: 1.) die Ausländerinnenheiraten V. 10—12, 2.) Scheidung von Israelitinnen (2, 13. 15, vgl. den Eingangsvers), 3.) 2, 17: ein ärgerliches, das Gericht Gottes herausforderndes Reden. Dieses steht im III. Hauptabschnitt (im 3. Kap.) im Mittelpunkt. Also der I. Hauptteil legt den Nachdruck auf die kultischen Verfehlungen eines üblen priesterlichen Standes 1, 2—2, 9, der II. auf praktisch-theoretische Sünden 2, 10—17, der III. auf den Gerichtsgedanken Kap. 3. Der III. zerfällt deutlich in drei Absätze: 3, 1—6. 7—12. 13—24, ist in sich symmetrisch-chiastisch

gebaut, vgl. 3, 1 im Anfang und 3, 22—24 am Schluß, und betont der Reihe nach allgemein sittliche Verfehlungen (3, 5), die kultische der betrügerischen Zehntabgabe (V. 8 ff.), endlich vor allem die frechen theoretischen Gedankengänge (3, 13 ff.), doch so, daß eben jetzt allenthalben das Gericht und seine Auswirkung betont wird. Je nachdem man nun den kürzeren mittelsten Hauptabschnitt 2, 10—17 als Ganzes den umrahmenden Teilen 1, 2—2, 9 und Kap. 3 gegenüberstellt oder die 3-Zahl im mittelsten Teil auch selbst hervorhebt, ergibt sich als Teilung des Ganzen das Schema: 3 + 1 + 3 oder auch: 3 + 3 + 3. An Wortzusammenbindungen, die die Zerreißung jeder Art widerraten, sei mit und gegen Sellin (Komm.) auf b^e^rith in 2, 10 und 2, 4 f. 8 sowie auf 3, 12 und V. 15 ('iššer) verwiesen. Der Charakter des Buches ist auch in sich völlig gleichartig; an der Spitze steht gern eine allgemein anerkannte Wahrheit, vgl. 1, 2. 6; 2, 10. 13. 17; 3, 6. 13; daran schließen sich gern Fragen und ihre dialogisch-dialektische Erörterung an, vgl. 1, 2. 6. 7. 9. 13; 2, 10. 14. 17; 3, 7. 8. 13 ff. Das Verhältnis von Vater und Kindern wird sowohl für das Gottes zu Israel (1, 6; 2, 10; 3, 17) wie für das von irdischen Beziehungen immer wieder hervorgehoben, vgl. 3, 7. 24. Dies alles verbietet auch die Entstehung des Buches weiter- (Sellin) oder gar auf Jahrzehnte auseinanderzuziehen (Bulmerincq nach Sellins Komm.). Die Möglichkeit der Umkehr wird in 3, 10 ff. neben die Aufhebung des Bundes mit Levi geradeso gestellt wie in Am. 5, 4. 14 f.; 7, 1—6 neben das radikale Gericht im sonstigen Buch.

Zeitliche Ansetzung. Abgesehen von dem vereinzelten Versuch Winclers, das Buch aus der Makkabäerzeit zu erklären und sich damit sowohl über Jesus Sirach 48, 10 (vgl. mit Mal. 3, 24 — der Schluß des Buches ist also unabtrennbar!) als auch über alle Gesetze der „Kanon"-Bildung hinwegzusetzen, und abgesehen von Torrey (Marti S. 410. 458, vgl. Nowack 407), der infolge einer eigenartigen chronologischen Bestimmung der Statthalterschaft Nehemias das Buch erst 400 ansetzt, ist man einig darüber, daß Maleachi ins 5. Jahrhundert gehört. Und zwar pflegt man ihn vor Esras Ankunft 458 zu setzen (Sellin, Komm. zwischen 470 u. 460). Doch setzt die Tatsache, daß Esra nach Esr. 9, 3 über die Mischehen ganz außer sich gerät, ein vollständiges novum voraus, daß deshalb Mal. 2, 11 nicht vorausgegangen sein kann. Dagegen waren die Reformen Esras und Nehemias derart, daß sie sich über eine längere Zeit bis zu ihrer Durchsetzung hinzogen. Denn auf Esr. 9 f. folgte Neh. 13, 23 ff. als zweite Phase des Kampfes gegen die heidnischen Weiber. Die Verunreinigung der Kammern des Hauses Jahwes Neh. 13, 7—9, die Entheiligung des Sabbats 13, 15—22, die mangelnde Zehntabgabe 13, 10—14 beweisen dasselbe. Da auch die letztere von Maleachi gerügt wird, hilft es also auch

gar nichts, wenn man 2, 10 f. ausscheiden wollte. Maleachi gehört also vor 432.

Schwierigkeiten für die Kritik. Allerdings ist diese Ansetzung Maleachis vor Nehemias Wiederkehr 432 geradezu der Todesstoß der Wellhausenschen Geschichtsauffassung; denn das Nichtbeachten des Gesetzes in der Geschichte war ja ihr Haupthebel für die Behauptung gewesen, daß Deut. nicht vor 622, P nicht vor 445 entstanden sein könnte. Nun also vor dem Jahre 432, unmittelbar nach 445, allenthalben neue Übertretung! Ferner beachte man nach 445 Maleachis Stellung zum Opfer, die sich in 1, 6 ff. 10. 13; 2, 3. 13 kaum von den bekannten Stellen der älteren Propheten unterscheidet, mit denen man früher das Vorhandensein des Gesetzes bestritt, s. Am. 5, 21 ff.; 4, 4 f., Hos. 6, 6, Micha 6, 6 ff., Jes. 1, 11 ff., Jer. 6, 20; 7, 21 ff., Ps. 40, 7; 50, 7 ff.; 51, 18 f. und schon oben zu Amos und Micha! Zugleich beweist aber Mal. 3, 3 f.; 1, 11 nun auch, daß jener Gegensatz nicht absolut gemeint sein kann, sondern nur relativ. Auch jetzt ist ferner neben der schriftlichen Thora die mündliche nicht ausgeschlossen, wie man es für frühere Zeiten behauptete, um auch dadurch die Wellhausensche These von der späten Entstehung des Gesetzes zu stützen. Vgl. dagegen nun also 2, 6. 7. 8. 9 und o. schon zu „Haggai". Faßt man 1, 11 nicht von der Zukunft, sondern von der Gegenwart (Sellin, Nowack), so steht die hier gegebene Auffassung sowohl zu der des Deut. wie des P von der einen Kultusstätte in striktestem Gegensatz. In 2, 4. 7 f. wie 3, 3 f. wird die levitische Abkunft der Priester betont, was nach Einführung des Priesterkodex ganz unstatthaft wäre. Aber auch das häufige Zurückgreifen auf das Deuteronomium in 1, 8; 2, 11; 3, 8. 10. 22 wird von Sellin (Einleit. — im Komm. vergleicht er 1, 2; 3, 5. 22) mit Recht bei der Ansetzung nach 445 als Schwierigkeit empfunden. Freilich mit der Ansetzung vor 445 bzw. 458 kommt die Wellhausensche Schule, ganz abgesehen von der bereits nachgewiesenen Unmöglichkeit, nicht minder ins Gedränge. Der Zehnt Maleachis ist der des Priesterkodex, nicht der des Deut. (14, 28 f.; 26, 12 ff.). Die Betonung des levitischen Priestertums wäre nach der Kritik auch bereits nach 536 höchst merkwürdig, da da die Scheidung der Leviten schon vorhanden ist. Der Charakter der Priesterschaft 1, 6—2, 9; 3, 3 ist so, daß ihr die Mitbeteiligung am Priesterkodex unmöglich zugetraut werden könnte, die ihr doch zugeschrieben wird von der Kritik. Da endlich nach 3, 22 die deuteronomische Gesetzgebung an den Horeb statt in das Ostjordanland verlegt wird, ist klar, daß das Deuteronomium nur als Rekapitulation des ganzen am Sinai gegebenen Gesetzes angesehen sein kann (s. o. S. 20). Also wie kommt die Kritik bei jeder Ansetzung Maleachis in Not!

Theologisches. In dieser Beziehung ist besonders beachtenswert in 1, 2ff. die Erwählung Israels und die Verstoßung Esaus (vgl. hierzu auch noch besonders Joel, Amos, Obadja, Gen. 25 ff., Jes. 34 f.; 63, 1—6, Hes. 25, 12 ff.; 35; Ps. 137, Röm. 9, 13), in 3, 1. 24 die durch das ganze Neue Testament sich hindurchziehende Botschaft von dem Boten Jahwes, dem wiederkommenden Elias. Die vollständigste Zusammenstellung findet sich in Hengstenbergs Christ. III. Auch 3, 22—24 nimmt Sellin wieder einen Nachtrag an, und zwar möglicherweise nicht von Maleachi (Einl. S. 128)! 1, 11 spricht vielleicht von zukünftigem Universalismus. Ob außer über Edom von einem universellen Gericht gesprochen wird, ist nicht ganz durchsichtig, je nachdem man 3, 15 auf Heiden bezieht (E. Haupt, Hengstenberg) oder nicht (Nowack, Sellin usw.). Das kultische Moment versteht Maleachi in der Tiefe der Gesinnung. In der Ehescheidungsansicht steht er schon zu der von Jesus Matth. 19, 6 gegebenen Anschauung, die doch selbst auf Gen. 2 zurückgreift, ebenso wie die des Paulus in Eph. 5, 28 ff.

Noch trennten vier Jahrhunderte die Erfüllung von der Weissagung. Daß entweder die Realisierung zu Lebzeiten des Propheten oder das vollständige Scheitern der messianischen Hoffnung die einzig mögliche Entwicklung gewesen wäre, ist eine zum mindesten eigenartige Anschauung Sellins von der wirklichen Prophetie (Komm. S. 590 f.). Am Schluß der Schriftprophetie wird durch den Rückgang auf Moses und Elias die gesamte alttestamentliche Ökonomie noch einmal wirkungsvoll zusammengefaßt 3, 22—24. Durch Ausscheidung oder Anerkennung späterer prophetischer Zutaten zum Kanon werden solche Feinheiten plump zerstört.

Nachwort zum Prophetenkanon.

1.) Zu meiner Arbeit. Bereits unter Joel habe ich über mangelnde Berücksichtigung meiner Arbeit an diesem Propheten Klage führen müssen (über den Pentateuch s. o. S. 60). Erst recht muß das geschehen bezüglich meines o. auf S. 6 genannten Werkes „Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten“ (398 S.). Zuerst einige andersartige Winke: Prof. D. Rudolf Kittel nannte die Arbeit unmittelbar nach Erscheinen „ein gutes Buch“ und hat es den Studenten empfohlen. Schon vor Greßmanns „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie“ 1905 abgeschlossen, berührt sich mein Buch trotz aller Gegensätze mit ihm, insofern es wie Greßmann Front macht gegen die willkürliche Ausscheidung von messianischen Stellen und gegen seichte rationalistische Exegese (s. in meinem Buche S. 371 ff.). Zusammen mit meinen beiden ersten Büchern (den „historisch-kritischen Bedenken“ und der „Gottesidee“) wurde mir auch

dieses bei meinem Lic.-Examen als Arbeit angerechnet! Wie ist es nun da denkbar, daß ein solches Buch trotzdem ohne jeden merklichen Einfluß blieb, abgesehen von ein paar Einzelerwähnungen nebensächlicher Art. (S. Näheres in meinem S. 6 genannten Joel-Artikel unter A I 2 c β). Bei Sellin fehlt jede Erwähnung ebensowohl in der Einleitung als im „Zwölfprophetenbuch", obwohl nun auch er, natürlich erfreulicherweise, wenn auch noch nicht konsequent genug (z. B. bei Joel oder Obadja), gegen die Textzersplitterung Front macht und betont, daß die Heilsankündigungen nicht unverbunden neben den Gerichtsandrohungen stehen, diese vielmehr voraussetzen. Warum hat man das nicht schon 1906 von mir angenommen? (S. S. 105 f. 113 f. 120. 126. 132 f. und im Register S. 393 f.) Warum erwähnt man das wenigstens jetzt nicht nachträglich, obwohl ich es 1906 mit Nachdruck betonte?

[Zur Ergänzung füge ich an dieser Stelle gleich hinzu: Meines Wissens ist auch nicht der geringste Versuch einer Entgegnung auf meine „Wächterrufe zu Prof. D. Kittels Vortrag ‚Die Zukunft der alttest. Wissenschaft'" (1922, vom Verfasser zu beziehen, ursprünglich im Verlag von Jensen-Breklum) irgendwo gemacht! Und doch hätte man das erwarten dürfen im Blick auf den Verfasser, da ich durch die kritische Schule selbst hindurchgegangen bin, mehr noch im Blick auf den besprochenen Gegenstand, Kittels klassisch gewordenen Vortrag, der bis in alle Einzelheiten von mir besprochen ist, endlich aber und vor allem im Blick auf den Anspruch des Untertitels, „eine programmatische und prinzipielle Auseinandersetzung mit der alttest. Wissenschaft im Interesse der Kirche" darzustellen. Seit dem Erscheinen der „Wächterrufe" habe ich den meisten Alttestamentlern viele Proben meiner Veröffentlichungen übersandt (Aushängebogen und ganze Abhandlungen); also werden sie sich auch nicht damit entschuldigen können, sie seien ihnen nicht zugänglich gewesen*.

Auch den Vorwurf kann man mir nicht machen, als sei ich den Gründen der Kritiker nicht gerecht geworden und wäre einer eigentlichen Auseinandersetzung in bequemer Weise aus dem Wege gegangen. Ich habe sie im Gegenteil geradezu peinlich gewissenhaft gesucht. Meine „historisch-kritischen Bedenken" waren eine Auseinandersetzung mit Kautzschs „Beilagen", meine „Gottesidee" eine solche mit der Marti-Kayserschen „Theologie des Alten Testaments", meine „messianische Erwartung" eine Auseinandersetzung mit Volz (Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias), meine „Wächterrufe" eine Auseinandersetzung mit Kittels eben genannten Vortrag, meine „Einleitung in den Pentateuch" eine Auseinandersetzung mit Sellins „Einleitung in das Alte Testament". Es ist aber eben nie ein deutliches Echo erfolgt. (Über meine Erfahrungen am Pentateuch s. S. 60 f.)]

2.) Zum 100. Heft der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW 1921 S. 100—107). Wir kommen hier zu Äußerungen, die die Gefahren durch die alttest. Wissenschaft in geradezu erschreckender Weise zeigen. Dieses Heft enthielt unter der oben gegebenen Überschrift einen Ausblick und Rückblick vom Herausgeber, nachdem die Zeitschrift 40 Jahre bestanden hatte. Aus dem Rückblick hebe ich zunächst das Urteil über Stades Artikel

---

* Fast noch schmerzlicher als alle solche Erfahrungen sind falsche Behauptungen in Besprechungen oder die Weigerung, in solchen Fällen eine wirkliche Genugtuung zu geben!

„Deuterosacharja“ und „Das Buch Micha“ heraus (Jahrgang I und II). Ohne Zweifel hat damit Stade den Anstoß zu einer bestimmten Betrachtung der Prophetenschriften gegeben. Marti schreibt nun: „Jedermann weiß, welche reichen Früchte diese Bewegung gezeitigt hat, die in den neueren Kommentaren zu den Propheten dargereicht werden, weiß auch, wie erst jetzt diese Prophetengestalten in ihrer reinen Klarheit vor uns erscheinen und die Geschichte der israelitischen Religion an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewonnen hat.“ Ist aber nicht vielmehr ein geradezu ungeheurer Schaden gestiftet, der noch längst in seinen Folgen nicht wieder gut gemacht ist? Stade hat die moderne Prophetenkritik wohl in Fluß gebracht; aber es ward eine Flut, die sich verheerend über die kostbaren Fruchtfelder von Gottes Wort ergossen hat*. Möchte die Polemik in den voranstehenden Betrachtungen davon einen Eindruck vermittelt haben, damit die jüngere Theologengeneration wieder den Prophetenschriften ihr volles Recht zuteil werden lasse (s. noch o. S. 93 ff.).

Ganz besonders aber möchte ich in unserm Zusammenhang den Blick auf die Zukunftsaufgaben lenken, die Marti in jenem Artikel der alttestamentlichen Wissenschaft stellte, und die er an ihrer Bedeutung für das Neue Testament und die christliche Kirche illustrierte. Einige kritische Bemerkungen füge ich in Klammern bei**. „Ich will einmal mir erlauben, so sehr ich weiß, daß die alttestamentl. Wissenschaft noch übergenug interner Aufgaben hat, doch einen Blick über die Grenzen des A. T. hinaus ins N. T. und die christliche Kirche zu werfen.

Gilt es schon für ausgemacht, daß nur von einer gründlichen historischen Kenntnis der alttest. Religion aus ein richtiges Verständnis des N. T., des Evangeliums und des Apostels Paulus, sowie vieler einzelnen Fragen der Erklärung der wichtigsten Begriffe zu gewinnen ist, so stehen mir jetzt drei große Fragen vor Augen, deren Lösung mir die Hilfe des A. T. zu brauchen scheint: die Frage der Eschatologie, die Frage nach der Bedeutung des zentralen Dogmas der Rechtfertigung aus dem Glauben und die Frage der Entstehung des Christentums. Man verstehe mich recht: nicht die Lösung,

* In formaler Beziehung ist an die furchtbare Textzersplitterung gedacht. In inhaltlicher Beziehung ist übrigens gar nicht so leicht zu sagen, worin der angebliche Fortschritt zu sehen sein soll. Die einen denken an die Erforschung des Orients, andere an den Gegensatz der Propheten zum Kultus, die dritten an den ethischen Monotheismus, die vierten an Ablehnung der Weissagung, die fünften an die Zurückdrängung des göttlichen Faktors! S. meinen auf S. 6 genannten Joel-Artikel unter A III 3 u. ebenda das Gesamturteil: „Was richtig ist an der modernen Art zu sehen, ist nicht neu, und was neu ist, ist falsch!“

In neuerer Zeit ist eine erfreuliche Vertiefung eingetreten; so spricht Eichrodt „Theologie des Alten Testaments“ S. 182 von „der neuerlebten Gotteswirklichkeit“.

** Alles andere sonst ist also ein langes Zitat aus Marti außer S. 171 Anm.

aber Hilfe zur Lösung kann die alttest. Wissenschaft bieten. Ich will versuchen anzudeuten, wie ich das meine. (Wir haben den Eindruck und wollen ihn erwecken, daß hier in Wirklichkeit an bedeutsamste Stellen des Heiligtums Dynamit gelegt wird!)

Am leichtesten ist das wohl zu zeigen bei der ersten Frage, der Frage der Eschatologie. Die Eschatologie spielt in beiden Testamenten eine große Rolle. Ihre Entstehung und damit ihre Stellung und Bedeutung sind im A. T. umstritten; aber angenommen, daß die alttest. Wissenschaft zu einer einwandfreien Einigung gelange, und daß diese Einigung in der Erkenntnis bestehe, die Eschatologie nehme in der Soteriologie der am höchsten stehenden und am tiefsten empfindenden Persönlichkeiten der alttest. Religion keinen Platz ein, das Heil bestehe bei ihnen und nach ihnen in dem inneren Glück der Seele und der lebendigen geistigen Verbindung und Gemeinschaft mit Gott und die Eschatologie sei nichts anderes als die Verschiebung dieses inneren Friedens in die Verhältnisse der äußeren Welt, die Projektion des geistigen Glücks in die materiellen Zustände*, dann wird die neutest. Wissenschaft daraus Nutzen zu ziehen haben für die Wertung der eschatologischen Erwartungen im N. T., vielleicht sind sie dann doch im Grunde Jesus so fern wie den Propheten und nichts weiter als jüdische Erbstücke einer nicht auf der Höhe des Christentums stehenden Religionsphase. Was das weiter für die christliche Kirche bedeutete, ist ohne weiteres klar, da wir in einer Zeit leben, wo diese materialistische Eschatologie blüht. (Wie anders ist die Einstellung zu der Eschatologie als solcher inzwischen geworden!)

Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu verstehen, ist von besonderer Wichtigkeit. Protestanten und Katholiken sind verschiedener Meinung, und auch unter den Protestanten ist man nicht einig in ihrer Auffassung. Auch hier kann meines Erachtens zur Klarheit die Geschichte der alttest. Religion dienen. Man stößt sich doch bei scharfem Denken an der auf Paulus zurückgehenden Formulierung dieser Lehre, weil sie eine Vermischung zweier Religionsauffassungen aufweist. Denn der Begriff der Rechtfertigung ist doch irgendwie der juristischen Sphäre, also einer Religionsauffassung, die das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Rechtsverhältnis betrachtet, entnommen, während gerade der Glaube damit nichts zu tun hat. Drückt aber der Glaube die Beziehung des Menschen zu Gott in einer höheren Religionsauffassung aus, so ist der Maßstab zu seiner Wertung nicht der niederen Sphäre des Rechtsstandpunktes zu entnehmen, auch nicht einmal, wenn man in dieser Lehre Rechtfertigung gewissermaßen mit Anführungszeichen liest. Auch hier weist das A. T. den rechten Weg: Die Formulierung ist auf dem Boden der gesetzlichen Religion entstanden und wird weder der Auffassung

* Darin besteht die prophetische Eschatologie auch, aber doch darin nicht allein!

der Propheten (als ob diese Begriff und Formulierung nicht auch hätten!), noch derjenigen Jesu gerecht (als ob dieser Luk. 18, 14 nicht gesprochen hätte!), für die das Jus nicht die höchste Norm bedeutet. (Wie können überhaupt beide Anschauungen in Gegensatz gebracht werden, da doch Paulus eben die juristische Vorstellung mit der des Glaubens aufs engste verbindet? Das „scharfe Denken" des Paulus scheint mir zudem dem Martis erheblich überlegen zu sein!)

Und schließlich die Frage der Entstehung des Christentums. Immer und immer wieder erhebt sich in unsern Tagen die Behauptung, das Christentum sei lediglich eine Lehre, die aus den Ideen und dem Glauben der verschiedensten mystischen Geheimsekten und gnostischen Vereinigungen zusammengeflossen sei, die evangelische Geschichte habe keinen geschichtlichen Charakter und Jesus sei keine historische Persönlichkeit. So wenig wissenschaftlichen Wert und Beweiskraft ich solchen Darlegungen beilege, ich meine doch, daß das A. T. dazu dienen kann, Jesu geschichtliche Persönlichkeit und das Evangelium in seiner Ursprünglichkeit verständlicher zu machen. (Obwohl hier also dem Glauben ein Dienst geschehen soll, geschieht er doch in der Art der Entziehung gerade der heilskräftigen Bestandteile des Lebensbrunnens, so daß auch in diesem Punkte Martis Hilfe abgelehnt werden muß.) Das kann geschehen, wenn die alttest. Wissenschaft immer mehr dazu kommt, die alttest. Propheten in ihrem innersten Wesen und ihre Religion in ihrer reinen Einfachheit, frei von den Übermalungen und Zugaben der späteren Tradition (!), zu erkennen. Dann ist in ihnen die beste Analogie für Jesus und die Einfachheit seines Evangeliums gegeben (!) und stellt sich ferner heraus, daß jene mystischen und gnostischen Ideen (!) nichts mit dem ursprünglichen Evangelium zu tun haben, das eine geschichtliche Tatsache bleibt ... jedenfalls aber erschiene es mir als eine unheilvolle und beklagenswerte Verarmung und Verkümmerung der wissenschaftlichen Bildung unserer Theologen, wenn die Stimmen durchdringen sollten, welche das A. T. und die alttest. Wissenschaft aus dem theologischen Studienplan streichen wollen. (Das wäre allerdings sehr zu beklagen, aber nicht, wenn die von Marti offenbar erhoffte Beseitigung der Eschatologie, der Rechtfertigung, der biblischen Christologie Allgemeinanschauung der Theologen würde durch Vermittlungsdienst der Alttestamentler! Diese würden sich hierbei als schlechte Verwalter des göttlichen Medizinschrankes der Bibel zeigen!)

So komme ich mit meinem Rückblick und Ausblick auf ein Elogium der alttest. Wissenschaft hinaus. (Beides wird also stark einzuschränken sein!)... Nach der vierzigjährigen Wanderung winkt nicht die m^{e}nucha, die Ruhe, sondern der Kampf, aber der Kampf um das Gelobte Land der immer genauer erkannten Wahrheit." (Gott sei Dank sieht die Wahrheit doch wesentlich anders und biblischer aus, als Marti es dachte. Aber auch die alttest. Wissenschaft wird

das gezeichnete Programm kaum noch so wünschen; gern soll hervorgehoben werden, daß, gewiß auch infolge des Einflusses der dialektischen Theologie, doch jetzt höhere Töne in der biblischen Theologie angeschlagen werden*. Ich empfinde jedenfalls Martis Programm neben dem von Wellhausen neu inaugurierten Evolutionismus und neben Gunkels abscheulicher Mißhandlung der Genesis** geradezu als Tiefpunkt alttestamentlicher „Wissenschaft"!)

3.) Zu Hempels Aufsatz in der Zeitschrift der systematischen Theologie 1930: „Vom irrenden Glauben." Er schreibt zu der Weissagung von Jes. 40 ff. über Cyrus: „Von der prophetischen Glaubensvoraussetzung aus mußte der Weg zur Messiasprädikation des Kyros führen" S. 647. Weil nun Cyrus sich aber tatsächlich auch zu Marduk und andern babylonischen Göttern und Riten bekannte, und weil „das Bild einer durch den bekehrten Kyros dem Jahwe zu Füßen sinkenden Welt ein lichter Traum blieb" (S. 650), so habe „Babels Gott abermals in weltentscheidender Stunde über Jahwe gesiegt". Nun breche aber der Glaube Deuterojesajas doch nicht zusammen, sondern schaffe sich in einem „Gestaltwandel des Erlösers" die Vorstellung des „Gottesknechtes" in den ‘Ebhedh-Jahweliedern (mit ihrer sanften Art des Messias und mit ihren Sühnevorstellungen). In 42, 5—7 liege die deutliche Umbiegung des Cyrusliedes 45, 1 ff. vor. Das alles übergibt Hempel nun auf S. 635 und 660 den Systematikern als Material des Alttestamentlers zur weiteren Bearbeitung.

Dazu ist folgendes zu sagen: 1.) Der Begriff „Gestaltwandel des Erlösers" ist offenbar gebildet nach dem Titel des verführerisch geschriebenen Buches von L. Ziegler „Vom Gestaltwandel der Götter" und enthält schon dadurch einen nicht ganz einwandfreien Beigeschmack. 2.) Cyrus ist an den S. 99 genannten Stellen, auch Jes. 45, 1, nur als Befreier, als Werkzeug Jahwes, gedacht***. 42, 1 ff. ist ganz gewiß mit Beziehung auf Cyrus als Gegenbild geschrieben; das ist längst erkannt (s. o. S. 99). Das, was für die Juden an Cyrus wesentlich war, ist durch Cyrus geschehen; er hat sie befreit und das Edikt zum Tempelbau gegeben (s. Esra 6 und unten unter „Esra" unter „Echtheitsfragen der früher so angefochtenen aramäischen Urkunden"). Über das Perspektivische in der Weis-

* z. B. von Hempel, Baumgärtel, Vischer, Procksch, Eichrodt, Sellin, Volz, Stärk, Hänel und von den älteren besonders von König.

** S. den Beweis für diese Behauptung in meiner Schrift: „Geschichte und Prophetismus" S. 33—81, besonders S. 38 ff.

*** Cyrus wird von Gott „sein Gesalbter" genannt; aber nicht alle, die im A. T. als „Gesalbte" bezeichnet werden, sind deshalb „der Messias", sowenig der in Jer. 27, 6 als „Knecht Jahwes" genannte Nebukadnezar „der Gottesknecht" von Jes. 42 ff. sein kann.

sagung s. o. S. 94. Daß das Cyruslied bei Hempels Auffassung hätte neben den „Gottesknechtliedern“ sich halten können, ist doch eine ganz undenkbare Vorstellung und wird von ihm nicht dadurch annehmbarer gemacht, daß das Cyruslied nun einmal schon veröffentlicht war. 3.) Die ganze Darlegung von der Entwicklung der messianischen Idee durch Enttäuschungen* verträgt sich schlecht mit dem Charakter des Wortes Gottes. Aber hier zieht immer ein Irrtum den andern nach sich. Erst werden Jes. 40 ff. als unecht erklärt, und nachher müssen entstehende Schwierigkeiten auf solche Weise aus dem Wege geräumt werden. 4.) Die Systematiker sind dringend zu bitten, daß sie nicht mehr mit kritikloser Vertrauensseligkeit wie bisher alles hinnehmen, was ihnen von den Alttestamentlern als vermeintliches „Ergebnis“ vorgesetzt wird. Hierdurch sind ganz unhaltbare Verhältnisse entstanden. So nur ist es gekommen, daß ein gesunder Biblizismus von den Systematikern nicht begrüßt, sondern als eine Gefahr empfunden und bekämpft wird.

4.) Zum Verhältnis der Prophetie zu den Apokalypsen und zu Küppers o. S. 62. 96 genannten Schrift s. u. unter „Daniel“.

5.) Zum Jonawunder verweise ich auf meine S. 6 genannte Abhandlung: „Über das Wunder in der Heiligen Schrift.“

6.) Zu meiner Tonart: Alle harten Worte sind stets rein sachlich und gar nicht persönlich gemeint, ich darf sie aber auch nicht zum Schaden der Sache aus persönlichen Rücksichten unterdrücken (s. das Vorwort unter I.). Nur betone ich ausdrücklich, daß ich die Theologie nicht auf die Menschen und Christen, die sie vertreten, übertrage, und daß ich wünschte, daß gute Bestandteile einer Theologie nicht durch Beimischung unschmackhafter und schädlicher Ingredienzien verdorben würden.

Anmerkungen zum Nachwort zum Prophetenkanon.

Zu Nr. 1. Auch meine von Prof. D. Dalman u. Prof. D. Löhr freundlich aufgenommene Studie: „Wie steht es um die einstige Beschaffenheit des Heil. Landes?“ (Bibelbund 1925) ist nicht berücksichtigt von Lic. Dr. Rost in seinem Artikel „Judäische Wälder“ im Palästina-Jahrbuch 1931.

Zu Nr. 3. Es ist noch zu verweisen auf Hempels Selbstanzeige in ZAW 1930 S. 217 u. auf seinen Aufsatz: „Der Gestaltwandel des Erlösers als homiletisches Problem“ (Pastoraltheologie 1931 S. 19—25).

* Ganz wohl scheint es aber Hempel selbst nicht bei seiner Annahme zu sein, denn er lehnt die Beziehung des „Gottesknechtes“ auf eine konkrete Gestalt (s. o. S. 107) ab, weil es sonst eine neue Enttäuschung gegeben haben müßte, vgl. die Aussage, daß der Gottesknecht nach Jes. 53, 10 ff. aufersteht!

Die Hagiographen.

Die Psalmen.

I. Form. Beim Lesen der Psalmen fällt sofort auf, daß sie einen gewissen Rhythmus haben. Erörtert wird, ob sie bestimmte **Metren** haben, und welcher Art diese sind. Es sind die verschiedensten Systeme aufgestellt worden: Metren auf Grund der Zahl der Silben, auf Grund der Quantität der Silben und auf Grund des Wortakzents. Seit Sievers „Metrischen Studien" (1901)* ist weithin anerkannt, daß nur ein akzentuierendes System in Betracht kommen kann. Strittig ist, ob die Psalmen gleiches, bzw. regelmäßig wechselndes Metrum haben, oder ob verschiedene Metren regellos aufeinander folgen (Mischmetren). Tatsache ist, daß sich regelmäßige Metra nur bei weitgehenden Textänderungen oder mit Hilfe künstlicher, oft auch inkonsequent angewandter Betonungsregeln ergeben. Die Psalmen zeigen fast alle Mischmetrum; daher sind Textänderungen metri causa abzulehnen. — Ob an einigen Stellen End**reim** beabsichtigt ist, ist fraglich. Das Vorhandensein von Stabreim läßt sich manchmal feststellen. Ein Hauptmerkmal der hebräischen Poesie, das sich auch in ägyptischer und babylonischer Poesie findet, ist der Gedankenreim: der Parallelismus membrorum, bei dem synonymer, antithetischer und synthetischer Parallelismus unterschieden wird. — Daß die Psalmen **strophisch** gegliedert sind, wies ich in meiner Lizentiatendissertation nach. Von diesen Untersuchungen finden sich 24 Beispiele in der 1931 im Selbstverlag erschienenen Dissertationsschrift „Strophenbau der Psalmen", die grundsätzlichen Erörterungen und die Behandlung eines weiteren Psalms in ZAW 1932, 4 unter demselben Titel. Eine Dichtung ist strophisch, wenn sich regelmäßig wiederkehrende Zusammenstellungen von Grundeinheiten finden, und wenn Sinnabschnitt und Strophenschluß zusammenfallen. Als Grundeinheiten sind die masoretischen Verse anzusehen. Zu unterscheiden sind: I. Paralleler Strophenbau: Zwei oder mehrere Strophen mit der gleichen Zahl masoretischer Verse werden aneinandergereiht. So hat Ps. 128 zwei Strophen von je drei Versen. II. Chiastischer

---

* S. meine „messianische Erwartung" S. 311 Anm. u. S. 313 Anm. Vgl. ferner „Wider den Bann" S. 11 f. 64 ff. 86 f. W. M.

Strophenbau*: Strophen gleicher Verszahl rahmen andere Strophen gleicher Verszahl oder eine Mittelstrophe ein. Ps. 25 gliedert sich in Strophen von 1. 2. 4. 4. 4. 4. 2. 1 Versen; Ps. 29 hat die Gliederung 2. 7. 2. III. Mischtypen, wie sie durch Aneinanderreihung zweier parallelstrophischer oder zweier chiastischstrophischer Gebilde oder eines parallelstrophischen und eines chiastischstrophischen Gebildes entstehen, sind selten. Die Strophen sind nach dem Inhalt abzuteilen. Die der Zahl und Reihenfolge nach sich entsprechenden Strophen entsprechen sich auch inhaltlich (Parallelismus stropharum). Diese Entsprechungen kommen in wörtlichen oder nur inhaltlichen Responsionen zum Ausdruck. Als Thema oder als Einleitung eines Psalms kann eine Vorstrophe stehen. So hat Ps. 49 die Gliederung 4. 8. 8; Ps. 72 die Gliederung 1. 2. 4. 4. 4. 2. Als Abschluß findet sich manchmal eine Nachstrophe: Ps. 90 hat die Gliederung 6. 6. 5. Die Psalmüberschriften sind nicht mit in das Strophenschema einzubeziehen. Sela steht oft am Strophenschluß, ist aber kein Strophenteiler, sondern wahrscheinlich ein liturgisch-musikalisches Zeichen; denn die Psalmen waren für kultisch-musikalische Verwendung bestimmt, vgl. z. B. 1. Chron. 15 f.; 25 und die musikalischen Angaben in den Psalmenüberschriften.

II. I n h a l t. Die Psalmen als Ganzes heißen t^ehillim (Lobgesänge), vgl. auch Ps. 145, 1 oder t^ephilloth (Gebete), vgl. Ps. 72, 20 und 17, 1; 86, 1; 90, 1; 102, 1; 142, 1; Lobpreis und Gebet ist auch der Hauptinhalt der Psalmen. — Seit Gunkel (Kommentar 1926; Einleitung in die Psalmen Teil I 1928, Teil II 1933, herausg. von Begrich; Artikel „Psalmen" und „Psalterbuch" in R. G. G. 2. Aufl. IV Sp. 1609—1630) steht bei den Psalmen die **Gattungsforschung** und die Frage nach dem Sitz der Psalmen im Leben im Vordergrund des Interesses. Gunkel unterscheidet folgende Hauptgattungen: gottesdienstlicher Hymnus, Klagelied der Gemeinde, Klage- und Danklied des einzelnen. Wertvoll ist die Gattungsforschung für die Erfassung der Art und des Gedankengangs eines Psalms, und die Frage nach dem „Sitz im Leben" gibt manchem Psalm einen lebendigen Hintergrund. Die Gefahr dabei ist, daß über der ästhetisch-literaturgeschichtlichen Betrachtung die religiöse Würdigung zu kurz kommt, und daß bei dem Suchen nach dem Sitz im Leben der Phantasie zu viel Spielraum gelassen wird.

Die Frage nach dem **Ich der Psalmen** wurde eine Zeitlang so

---

* Daß Parallelismus und Chiasmus in weiterem Sinne zu den hebräischen Gesetzen der Struktur überhaupt gehören, hoffe ich in diesem Buch an den verschiedensten Stellen unwidersprechlich gezeigt zu haben, für den Psalter vgl. noch den auf S. 6 genannten Artikel über M. v. Gerlach. Über Unschulds- und Rachepsalmen (vgl. unten unter Nr. II) s. meine auf S. 6 genannte Schrift: „Um die Inspiration" S. 14—20 und S. 12—14. Über Mowinckel (vgl. unten unter Nr. II) s. noch o S. 96 u. unten am Schluß von „Daniel". W. M.

beantwortet, daß man in dem Ich die Gemeinde sah. Mit Recht ist man heute davon abgekommen. Die betreffenden Psalmen sind zunächst Äußerung der persönlichen Frömmigkeit ihrer Dichter. Die Deutung des Ich auf die Gemeinde ist nur insofern berechtigt, als diese Psalmen in kultische Verwendung gegeben und genommen wurden, so daß nun in gewissem Grade die Gesamtgemeinde wie jeder einzelne Fromme sich aneignen und von sich aussagen konnte, was zunächst Äußerung des Dichters war.

Mit der Deutung des Ichs der Psalmen hängt eng zusammen die Beantwortung der Frage, wer die **Feinde** in den Psalmen sind. Viele Psalmen reden von Bedrängnis durch Feinde und Krankheitsnot. Mowinckel weist (Psalmenstudien I, Kristiania 1921, S. 103) darauf hin, daß das Ich der Psalmen kollektiv auf die Gemeinde gedeutet wurde, weil die Schilderung von der Bedrängnis durch so viele Feinde besser auf die Gesamtgemeinde zu passen schien. Dann konnte freilich die Krankheit nur als Bild für das Bedrängtsein durch Feinde und Not aufgefaßt werden. Umgekehrt wurde bei der individuellen Deutung des Ichs die Krankheit als Wirklichkeit angesehen, die Feinde aber nur als Bild für Spötter. Mowinckel nimmt sowohl die Feinde als die Krankheit als Wirklichkeit, indem er die Feinde und po'ᵃle 'awen als Zauberer auffaßt, die die Krankheit hervorgerufen haben. Demgegenüber betont u. a. A. Hjelt mit Recht, daß Mowinckel übersieht, daß die Krankheit oft auf Jahve und auf die eigene Sünde des Beters zurückgeführt wird, daß die Feinde nicht Dämonen und Zauberer, sondern Menschen, politische Gegner und Spötter sind, und daß es sich manchmal gar nicht um körperliche Leiden handelt („Sjukdomslidandet och Fienderna i Psalmerna", Studier tilegnede F. Buhl, Köbenhavn 1925, S. 64 bis 73). Bei Mowinckel ist die ganze Betrachtung fast völlig vom Religiös-Ethischen ins Medizinisch-Magische und Anthropologisch-Soziologische verschoben, wie er ja auch ausdrücklich Religion und Magie identifiziert (Psalmenstudien V, 1924, S. 14 ff.). — Freilich sind Feinde und Krankheit als Wirklichkeit zu fassen. Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Feinde und Krankheit werden dem Beter der Anlaß, seine Sünde gegen Gott zu erkennen, und die leibliche Not wird z. B. Ps. 6 als Folge der Sünde erkannt. Nun dient die äußere Not zugleich zur Beschreibung und als Bild für die Not der Seele. Beides liegt ineinander und um Befreiung von beiderlei Not wird gebetet. Die Bezeichnung „Bußpsalmen" trifft den Sinn dieser Psalmen daher besser als die Bezeichnung „Krankheitspsalmen". Bei späterer Benutzung im Kult und bei privater Erbauung wird man dann je nach der vorliegenden Not Feinde und Krankheit bildlich oder wörtlich oder bildlich und wörtlich genommen haben.

Ebenso bezeichnet in den Psalmen 'a n i (und nicht nur 'anaw) den äußeren und inneren Zustand des Beters: arm, elend u n d

demütig, gebeugt vor Gott*. Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Plural von ʻani und von ʻanaw im Qere und Ketib des masoretischen Textes öfters durcheinander geht.

Religiösen Anstoß genommen hat man an den **Beteuerungen der eigenen Unschuld**, wie sie z. B. in Ps. 5; 17; 19; 26 sich finden. Hier handelt es sich aber um relative Unschuld, um Freisein von groben Sünden: das wird ersichtlich aus der Schilderung der Menschen, von deren Tun der Beter sich freigehalten hat, sowie daraus, daß der Beter selbst meist in demselben Psalm um Sündenvergebung und rechte Leitung durch Gottes Gnade fleht; auch wird die Unschuld oft auf die Wirkung von Gottes Wort und Gnade zurückgeführt. Daß die Unschuld beteuert wird, um Gottes Hilfe zu erlangen, erwächst aus dem Verlangen nach der Verwirklichung von Gottes Gerechtigkeit.

Noch mehr Anstoß nahm man an **Rachepsalmen** wie Ps. 69; 137. Hier ist aber zu beachten, daß das Verlangen nach Rache ebenfalls dem Verlangen nach der Verwirklichung von Gottes Gerechtigkeit entspringt. Es geht um Gottes Sache und um den Glauben der Frommen an Gottes Vergeltung vgl. 69, 7. Und wenn gerade der 69. Psalm von Jesus und sonst im N. T. häufig zitiert wird, so kann auch ein Christ die Rachepsalmen mit gutem Gewissen beten (vorausgesetzt, daß nicht falsche persönliche Rachsucht mit unterläuft).

Ps. 47; 93—99 u. a. deutet Mowinckel als Kultpsalmen, die bei einem **Thronbesteigungsfest** Jahwes gesungen wurden (Psalmenstudien II, 1922). Von einem solchen jährlichen Fest hören wir aber im A. T. nichts; es ist nur erschlossen aus der Analogie des babylonischen Neujahrsfestes mit der Neuinthronisation Marduks. Bei dem Monotheismus Israels fehlt aber der Hauptpunkt für eine solche Analogie. Das jährliche Thronbesteigungsfest Jahwes** gewinnt Mowinckel sodann aus unbegründeter Verallgemeinerung des einmaligen Ereignisses, daß David (2. Sam. 6) die Lade nach Jerusalem brachte. Daß das „Jahwe malakh“ dem Königsjubel bei der Thronbesteigung eines israelitischen Königs entspricht, ist richtig; aber ein jährliches Thronbesteigungsfest mit einer Prozession der Lade ist nicht daraus zu erschließen. — Schon ganz abgesehen von der Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz dieses Festes ist Mowinckels Annahme als verfehlt zu betrachten, daß aus dem Thronbesteigungsfest erst in späterer Zeit die **Eschatologie** entstanden sei.

* So neuerdings auch H. Birkeland „ʻani und ʻanaw in den Psalmen“, aus dem norwegischen Manuskript ins Deutsche übertragen von E. L. Rapp, Oslo 1933.

** Der Begriff ist jetzt durch den Vergleich mit Babylonien neu gebildet und entstanden; dagegen findet sich Wort und Sache schon in Hengstenbergs Psalmen, Band IV, 1, S. 18 zu Ps. 93, 1: „Schon diese Anspielung zeigt, daß hier nicht von dem beständigen Regimente des Herrn die Rede ist, sondern von einer neuen herrlichen Offenbarung seiner Herrschaft, gleichsam einer neuen Thronbesteigung, Michaelis richtig: rex factus est.“ W. M.

Die Eschatologie ist schon bei Mose da (Bileamsprüche; Deut. 18, 18), ja schon bei Abraham (Gen. 12, 1 ff.) und im Keim beim ersten Menschenpaar (Gen. 3, 15). Die eschatologische Deutung der „Thronbesteigungspsalmen" ist auch nicht als erst später eingetragen zu denken, sondern als ihr ursprünglicher Sinn zu betrachten; freilich gründet sich die eschatologische Erwartung dieser Psalmen darauf, daß mit der Schöpfung, der Erwählung Israels und dem Wohnen Gottes in Jerusalem schon der Grund zu dem verheißenen Geschehen der Zukunft gelegt ist.

Eschatologisch-messianisch zu deuten sind auch die Psalmen 2; 45; 72; 110. Die Aussagen, die hier von dem König und seiner Zeit gemacht werden (Priestertum und Göttlichkeit des Königs, ewige Dauer seiner Herrschaft, Weltherrschaft, vollkommene Gerechtigkeit, allgemeine Fruchtbarkeit), sind derart, daß sie auf einen gegenwärtigen oder die Herrschaft eben antretenden israelitischen König nicht passen. Diese Aussagen als Hyperbeln des Hofstils zu betrachten, ist nicht angängig: Angesichts der umliegenden Weltmächte kam für einen israelitischen König der Gedanke der Weltherrschaft überhaupt nicht in Betracht. Auch die Königsvergötterung Ägyptens und Babyloniens ist bei dem Monotheismus Israels nicht als Analogie heranzuziehen. Die messianische Deutung liegt um so näher, als die messianische Hoffnung seit alters in Israel sich findet und zur Zeit Davids durch die Nathansweissagung neuen Antrieb erhalten hat. Daß im gegenwärtigen König der Messias zu sehen sei, ist nirgends alttestamentliche Anschauung. Die Verbindung von messianischer und historischer Deutung in diesem Sinn (Kittel, 5. 6. Aufl. 1929) ist abzulehnen: David schaut 2. Sam. 7, 19 auf ferne Zukunft, und bei den Propheten wird die messianische Zeit und Gestalt gerade im Gegensatz zu der trüben Gegenwart gezeichnet. Zur messianischen Deutung von Ps. 45 s. im einzelnen Hengstenberg (2. Bd., 2. Aufl. 1850).

III. Beziehungen zu außerisraelitischer Literatur. Man hat die babylonische, ägyptische und kanaanäische Poesie zum Vergleich herangezogen und Parallelen zu den alttestamentlichen Psalmen festgestellt sowohl dem Inhalt nach als nach Form und Aufbau (Parallelismus membrorum, Motive und Gedankenfolge). Es ist aber voreilig, wenn man aus den Parallelen schließt, die alttestamentlichen Psalmen seien abhängig von den außerisraelitischen. Die Gemeinsamkeiten erklären sich vollständig daraus, daß bestimmte Gebiete, Inhalte und Formen sich von selbst für jede Poesie und erst recht für jede religiöse Poesie ergeben. Viel mehr als die Gemeinsamkeiten sind die Unterschiede zu betonen. Zwar finden sich auch z. B. in den babylonischen Bußpsalmen manche tiefen Gedanken; doch ist das Ausnahme, und jedenfalls ist diese ganze außerisraelitische

Poesie im Polytheismus befangen (vgl. auch D. Hedegard „Den gammaltestamentliga offertjänsten", Mariestad 1930, S. 10 f.). Auch beim Sonnenhymnus Echnatons erscheint die Gottheit nur als höchste Naturkraft; die Gemeinsamkeiten dieses Hymnus mit Ps. 104 sind demgegenüber belanglos. Wertvoll ist ein Vergleich der verschiedenen Dichtungen also hauptsächlich dadurch, daß die außerisraelitischen Psalmen, Hymnen und Gebete eine Folie abgeben, auf der die alttestamentlichen Psalmen sich um so heller abheben.

IV. Zeit und Verfasser. B. Duhm (2. Aufl. 1922) u. a. verlegten die meisten Psalmen in **nachexilische und makkabäische** Zeit. Mit Recht wird das heute weitgehend abgelehnt. Mowinckel hält keinen Psalm für makkabäisch. König (1926) setzt viele Psalmen nicht nur allgemein in vorexilische Zeit, sondern läßt Ps. 90 mosaisch und eine ganze Reihe (freilich nicht alle) David zugeschriebene Psalmen davidisch sein; Ps. 74 ist der einzige, den er für makkabäisch ansieht. Nun ist aber Ps. 74 dem 79. Psalm inhaltlich sehr verwandt und stammt daher wohl aus derselben Zeit wie dieser, wie er ja auch die gleiche Verfasserüberschrift trägt. Ps. 79 kann aber nicht erst in makkabäischer Zeit entstanden sein, da Ps. 79, 2 f. in 1. Makk. 7, 16 f. als heilige Schrift zitiert wird. — Von der makkabäischen Deutung der Königspsalmen kam man ab, weil man die Aussagen der Königspsalmen auf einen gegenwärtig regierenden König bezog und diese Aussagen nicht auf die nichtdavidischen Makkabäerfürsten und erst recht nicht auf Ausländer paßten, sondern nur auf die Zeit des vorexilischen Königtums. Ist die Beziehung der messianischen Psalmen auf einen gegenwärtigen König auch abzulehnen (s. o.), so trägt doch das Messiasbild dieser Psalmen Züge aus der Zeit ihrer Entstehung.

Bei der Ansetzung der Psalmen im einzelnen handelt es sich um die Frage der **Zuverlässigkeit der Überschriften.** Das l^e bei den Namen ist als l^e autoris gemeint; bei lamm^{e}naṣṣeach und liduthun (Ps. 39, 1; 62, 1; 77, 1) bedeutet es „für". Ein Psalm wird Mose zugeschrieben, 73 Psalmen David, 2 Salomo, 12 Asaph, einer Ethan, 11 den Korachiten, davon einer Heman; 50 Psalmen sind ohne Überschrift. (Die LXX hat mancherlei Abweichungen.) M. v. Gerlach („Deutscher Führer durch den hebräischen Psalter" Teil I: Ps. 1—50, 1924; Ps. 51—88 ungedrucktes Manuskript) hält „fast alle, wo nicht alle" Überschriften für „unwiderleglich und daher glaubhaft richtig" (T. I. S. 4). Meist gelten die Überschriften als gänzlich wertlos, weil sie erst in später Zeit hinzugefügt seien. Selbst die Überschriften der 14 Psalmen, die eine bestimmte Begebenheit in Davids Leben* als Entstehungszeit und Entstehungsursache angeben, gelten als unzuverlässig, weil sie den

* S. o. S. 83. W. M.

Samuelisbüchern entnommen seien. Dem ist aber durchaus nicht so: Denn es wäre unverständlich, wie aus dem Akisch von 1. Sam. 21, 11 ff. ein Abimelek in Ps. 34, 1 werden konnte; Ps. 60, 1 bringt Einzelangaben, die sich nicht in den Samuelisbüchern finden, und bei Ps. 7, 1 ist unsicher, ob die Angabe sich auf das Ereignis von 2. Sam. 16, 5—11 oder 2. Sam. 18, 21—32 oder auf eine dritte uns unbekannte Begebenheit bezieht. Die in den Überschriften der übrigen 11 Psalmen genannten Begebenheiten aus Davids Leben sind auch in den Samuelisbüchern berichtet. Daß bei der Beziehung auf dasselbe Ereignis sich Übereinstimmungen auch im Wortlaut finden, ist nicht verwunderlich. Dabei ist der Grad der Übereinstimmung bei den einzelnen Psalmen verschieden. Die Angaben des Entstehungsanlasses passen sehr gut zum Inhalt und tragen wesentlich zu einem besseren und lebendigeren Verständnis des betreffenden Psalms bei; an sich würde man, auf den Inhalt manches dieser Psalmen gesehen, nicht darauf kommen, ihn in der betreffenden Situation entstanden zu denken. Eben deshalb ist es aber auch unwahrscheinlich, daß man erst später die Entstehung eines solchen Psalms in die betreffende Situation versetzt hätte. (Weitere Angaben der LXX sind aus dem Inhalt der betreffenden Psalmen erschlossen.) Wenn überhaupt literarische Beziehungen zwischen diesen Psalmüberschriften und den Samuelisbüchern vorliegen und die Übereinstimmungen sich nicht durch die Beziehung auf dasselbe Ereignis erklären, ist auch noch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß die Samuelisbücher von den Psalmen und ihren Überschriften abhängig sind, wie ja 2. Sam. 22 den 18. Psalm mit einigen Änderungen wiedergibt.

Hier wie überhaupt kann natürlich nicht im einzelnen für jeden der 73 Psalmen, die die Überschrift l^edawid tragen, die davidische Verfasserschaft mit absoluter Sicherheit nachgewiesen werden. Es handelt sich zunächst nur im allgemeinen um die Glaubwürdigkeit dieser Überschriften, die freilich, wenn sie im allgemeinen anerkannt wird, auch wieder jedem einzelnen Psalm zugute kommt. Für die Glaubwürdigkeit spricht zunächst einmal, daß bei den Überschriften durchaus nicht schematisch verfahren ist: es werden nicht einfach alle 150 Psalmen David zugeschrieben. Ferner: daß David Dichter und Psalmsänger gewesen ist, und daß er große Verdienste um die Einrichtung der gottesdienstlichen Musik hatte, wird bezeugt durch die **geschichtliche Überlieferung** (1. Sam. 16, 18. 23; 18, 10; 19, 9; 2. Sam. 6, 5. 21; 1. Chron. 13, 8; 15, 16—24; 16, 4—36. 41 f.; 23, 5; 25; 2. Chron. 23, 18; 29, 25. 30; Esr. 3, 10; Neh. 12, 24) sowie durch die in 2. Sam. wiedergegebenen Stücke davidischer Dichtung (1, 17—27; 22; 23, 1—7). (Über die Zuverlässigkeit der Chronik s. den Artikel „Esra, Nehemia, Chronik" in diesem Buch.) Am. 5, 23 bezeugt das Bestehen des Tempelgesangs, und Am. 6, 5 ist ein wichtiges Zeugnis für Davids Begabung und Tätigkeit auf

diesem Gebiet. Auf die davidische Verfasserschaft von Ps. 110 stützt Jesus Matth. 22, 41—46 die Beweiskraft seiner Worte.

Hinzu kommt das Zeugnis des **Inhalts der Psalmen.** Oben unter II wurde darauf hingewiesen, daß die Feinde in den Psalmen nicht nur als Bild, sondern auch als wirkliche Not des Dichters zu fassen sind. Das trifft bei David zu, vgl. 1. Sam. 18—27; 2. Sam. 15—18; 20; 22; auch gehen bei Davids Gegnern sowie bei den Feinden in den Psalmen politische und religiöse Motive ineinander über (vgl. z. B. 2. Sam. 16, 7 f. 18). Wenn man, wie es heute fast allgemein üblich ist, diese Psalmen nicht von David, sondern von einem großen Kreise von Frommen der verschiedensten Zeiten verfaßt sein läßt, ist es unverständlich, wieso die vielen einzelnen Frommen unter so vielen Feinden zu leiden haben. Wie groß diese Schwierigkeit ist, zeigen die Wege, die die Forschung nach der Leugnung der davidischen Verfasserschaft einschlug: aus dem persönlichen Ich der Psalmen machte man das Ich der Gemeinde der makkabäischen Zeit, weil bei der Gesamtgemeinde die Bedrängnis durch Feinde erst wieder verständlich war, und weil erst in makkabäischer Zeit wieder politische Feindschaft und religiöse Gegnerschaft in einem Maße vorhanden war, das die häufigen, eindringlichen Klagen der Psalmen hierüber zu rechtfertigen schien; dann, als man die makkabäische Datierung aufgab, wurden Feinde und Todesgefahr als Bilder und Übertreibung hingestellt; Mowinckel schließlich sah die Schwierigkeit mit aller Deutlichkeit, löste sie aber auch falsch, indem er aus den Feinden Zauberer machte. Die Schwierigkeit schwindet sofort, wenn man wieder zur Annahme davidischer Verfasserschaft zurückkehrt. So sieht auch H. Birkeland in dem Beter den König und Repräsentanten des Volkes. („Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur", Oslo 1933.)

Gegen davidische Zeit und Verfasserschaft hat man eingewandt, daß in vielen David zugeschriebenen Psalmen das Heiligtum (qodheš), das Haus Jahwes (beth jahwe bzw. 'elohim) und **der Tempel** (hekhal) erwähnt wird: z. B. Ps. 5, 8; 20, 3; 27, 4; 55, 15, während doch der Tempel erst von Salomo erbaut ist. Nun heißt aber die mosaische Stiftshütte ('ohel mo'edh) Ex. 28, 43; 29, 30 qodheš, Jos. 6, 24 beth jahwe; die Stiftshütte in Silo Richt. 18, 31 beth ha 'elohim, 1. Sam. 1, 7 beth jahwe, 1. Sam. 1, 9; 3, 3 hekhal jahwe. So konnte das von David für die Lade in Jerusalem errichtete Zelt ('ohel: 2. Sam. 6, 17) ebenfalls diese Bezeichnungen erhalten und wird auch 2. Sam. 12, 20 beth jahwe genannt. Außerdem heißt die Ps. 27, 4 beth jahwe und hekhal genannte Gottesdienststätte in 27, 5 f. „Hütte" und „Zelt" (sokh und 'ohel), ein Beweis für vorsalomonische Zeit, da der salomonische Tempel niemals so heißt, vgl. ferner Ps. 15, 1; 76, 3.

Die Zeit von Josua bis zu David ist eine Zeit religiösen Nieder-

gangs, so daß sich die Klage davidischer Psalmen über Gottlosigkeit, Unglaube und Gewalttätigkeit sehr wohl in Davids Mund verstehen läßt.

Die Beziehung der sog. Thronbesteigungspsalmen auf einen Aufzug der Lade zum Tempel hat Mowinckel sehr wahrscheinlich gemacht. Abzulehnen ist nur seine These, daß es sich dabei um einen jährlich wiederholten Aufzug handele. Dann kommen aber für diese Psalmen eigentlich nur zwei Ereignisse als Entstehungsanlaß und -zeit in Betracht: Davids Einholung der Lade nach Jerusalem (2. Sam. 6; 1. Chr. 13; 15 f.) und Salomos Tempelweihe (1. Kön. 8; 2. Chron. 5—7). So ersehen wir auch aus der Chronik, daß bei Davids Einholung der Lade u. a. Ps. 96 verwendet ist (1. Chr. 16, 23—33) und bei Salomos Tempelweihe Ps. 132 (2. Chr. 6, 41 f.), den Mowinckel ebenfalls zu den Thronbesteigungspsalmen rechnet. Also stammen diese Psalmen aus davidischer, bzw. salomonischer Zeit.

Wo eine Überschrift und sonstige Bezeugung fehlt, läßt sich die Entstehungszeit eines Psalmes schwer feststellen. So wie Ps. 96 und 132 mögen noch manche andere Psalmen ohne Überschrift aus davidisch-salomonischer Zeit sein, etliche wohl auch von David selbst, wie denn auch das Neue Testament Ps. 2 (Act. 4, 25 f.) und Ps. 95 (Hebr. 4, 7) David zuschreibt. Davidische Verfasserschaft ist sehr wahrscheinlich für die anonymen Psalmen, die inmitten eines davidischen Zyklus stehen, also für Ps. 10; 33; 66; 67; 71. Bei Ps. 10 und 33 kommt noch hinzu, daß sie gewissermaßen die Fortsetzung von Ps. 9 bzw. 32 bilden. Aus demselben Grunde wird Ps. 43 als korachitisch zu betrachten sein.

Mit Sicherheit in die **Zeit des babylonischen Exils** zu setzen ist nur Ps. 137, sehr wahrscheinlich noch Ps. 126. Zwar könnten sich Ps. 74 und 79 auf die Eroberung Jerusalems (2. Kön. 25, 9) beziehen; doch findet sich Ähnliches auch Ps. 83, 13, und unter den Ps. 83, 7 ff. genannten Feinden werden die Chaldäer nicht erwähnt, während die meisten dieser Feinde zur Zeit Davids auftreten, vgl. z. B. 2. Sam. 8; 1. Chron. 18. Die Nennung von Amalek und Assur in Ps. 83 macht die Entstehung dieses Psalms in der Makkabäerzeit unmöglich. Da auch Ps. 79 zweifellos vormakkabäisch ist (s. o.) und Ps. 74 offensichtlich derselben Zeit wie Ps. 79 und 83 angehört, kann sich der Plural mo'ᵃdhe 'el (Ps. 74, 8) nicht auf die Synagogen der Makkabäerzeit beziehen. Auch werden in den Makkabäerbüchern „Synagogen der Asidäer“ gar nicht erwähnt. In 1. Makk. 2, 42 ist *συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγὴ Ἰουδαίων* (bzw. *Ἀσιδαίων*) figura etymologica, bedeutet aber nicht Synagoge als Gebäude. Sodann heißen auch im N. T. die Synagogen nicht *συναγωγαὶ θεοῦ*, sondern als Genitiv bei *συναγωγή* steht nur *Ἰουδαίων, αὐτῶν* u. ä. Ein mo'edh 'el da-

gegen ist eine Offenbarungsstätte Gottes, die deshalb zugleich Opferkultstätte ist. Dann aber spricht gerade der Plural für hohes Alter und paßt eigentlich nur für die zwischen der Verwerfung Silos (1. Sam. 4) und Salomos Tempelweihe liegende Interimszeit, in der mehrere Kult- und Offenbarungsstätten bestanden wie die Opferhöhe in Rama (1. Sam. 9, 12 f.), das Heiligtum in Bethel (1. Sam. 10, 3), die Opferstätte in Gilgal (1. Sam. 10, 8 usw.), das Zeltheiligtum in Jerusalem (2. Sam. 6, 17), die alte Stiftshütte in Gibeon (1. Chr. 16, 39 ff.; 21, 29; 2. Chr. 1, 3 ff.) und die Tenne Ornans (1. Chr. 21, 28). Das Ausbleiben prophetischer Offenbarungen (Ps. 74, 9) könnte ein Analogon zu 1. Sam. 14, 37; 28, 6. 15 sein. Je nach der Ansetzung von Ps. 74; 79; 83 entscheidet es sich, ob der in den Überschriften genannte Asaph überall mit dem von 1. Chron. 15, 17 zu identifizieren ist, was an sich das Nächstliegende wäre und mir das Wahrscheinlichste ist, oder ob es sich um Nachkommen gleichen Namens handelt, wie ja 2. Chr. 35, 15; Esr. 3, 10 b^ene 'asaph erwähnt werden.

1. Chron. 15, 17 usw. werden neben Asaph noch Heman und Ethan (= Jeduthun 1. Chr. 16, 41 f. usw.; Ps. 39, 1 usw.) als von David für die gottesdienstliche Musik bestellt genannt. Die Genealogie dieser drei findet sich 1. Chron. 6, 18 ff. 24 ff. 29 ff. Von Heman stammt Ps. 88, von Ethan Ps. 89. Heman ist nach 1. Chr. 6, 22 ein ben qorach, wie denn auch Ps. 88 zu den Liedern der b^ene qorach gehört. Die b^ene qorach der übrigen Psalmüberschriften dürften Zeitgenossen Hemans gewesen sein; vor allem wird man an Hemans Kinder und Enkel zu denken haben (vgl. 1. Chr. 25) sowie an etliche der 1. Chr. 15, 18 usw. Genannten. Doch erwähnt auch 2. Chron. 20, 19 zur Zeit Josaphats noch Tempelsänger min b^ene haqqorchim.

V. Anordnung und Sammlung der Psalmen. Der Psalter enthält 150 Psalmen. Die Zahl steht fest. Die LXX faßt Ps. 9/10 und Ps. 114/115 zu je einem Psalm zusammen, teilt dafür aber Ps. 116 und Ps. 147 in je zwei Psalmen und bringt einen 151. Psalm als ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ. Die 150 Psalmen sind in fünf Bücher eingeteilt: Ps. 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150. Die ersten vier Bücher schließen alle mit einer Doxologie. Die Fünfteilung lehnt sich wohl an die Fünfteilung des Pentateuchs an. Dahse („Das Rätsel des Psalters gelöst", 1927) nimmt an, daß auch im einzelnen die Psalmen fortlaufend den Pentateucherzählungen entsprechend angeordnet seien. Doch ist seine Wahl der Pentateuchabschnitte ebenso wie das Herausgreifen einzelner mehr oder weniger dazu passender Psalmverse zu willkürlich. Sicher ist, daß die Psalmen nicht zeitlich geordnet sind. Offensichtlich stellte man verwandte Psalmen zusammen. Die Verwandtschaft erstreckt sich entweder auf

den Inhalt: daher haben wir manche Psalmenpaare wie Ps. 3/4; 9/10; 42/43, aber auch größere Gruppen wie Ps. 95—100 oder Ps. 146—150. Oft beruht die Verwandtschaft nur auf der Wiederkehr gleicher Wendungen (Stichwortanordnung) wie Ps. 1/2 ’ašre; Ps. 32, 11 / 33, 1. Ps. 111 und 112 sind wohl wegen ihrer gleichen alphabetischen Art zusammengestellt. Oder die Verwandtschaft erstreckt sich auf die Gleichheit des Verfassers: so findet sich Ps. 42; 44—49 eine Gruppe Qorachpsalmen und Ps. 73—83 eine Gruppe Asaphpsalmen. Schließlich stehen auch solche Psalmen beieinander, die die gleiche Überschrift haben, wobei unentschieden ist, ob die Überschrift eine Dichtungsart oder eine bestimmte Art des kultischen Gebrauchs bezeichnet: es sind dies die mikhtam-Psalmen 56—60 und die Psalmen 120—134 mit der Überschrift šir hamma‘aloth (bzw. lamma‘aloth). Die Mehrzahl der Anordnungsprinzipien bewirkt, daß keins völlig konsequent durchgeführt ist. Manchmal läßt sich auch kein bestimmtes Ordnungsprinzip erkennen. M. v. Gerlach vertritt die Ansicht, daß die Ordnung der Psalmen durch den kultischen Gebrauch bestimmt ist (Wochenreihen von Psalmen) sowie durch Gesetze der Symmetrie. Schließlich könnte die Anordnung des ganzen Psalters auch dadurch mitbestimmt sein, daß einzelne Sammlungen in sich abgeschlossen waren, so daß andere Einzelpsalmen oder Psalmsammlungen nicht eingefügt, sondern angefügt wurden.

Ob von den oben genannten Gruppen einige als selbständige Sammlungen bestanden haben, läßt sich nicht sagen. Doch sind der Gesamtsammlung der Psalmen sicher Einzelsammlungen vorangegangen. Eine solche Einzelsammlung sieht man meist in Ps. 42—83, weil hier der Gottesname ’elohim vorwiegt, während sonst der Gottesname jahwe vorherrscht, auch Ps. 53 und Ps. 70 Parallelrezensionen zu Ps. 14 und Ps. 40, 14—18 sind.

Ps. 72, 20 heißt es: kalu thephilloth dawidh ben-jišaj. Auffallend ist, daß diese Notiz am Schluß eines salomonischen Psalms steht, und daß auch nach Ps. 72 sich noch davidische Psalmen finden. Das scheint darauf hinzuweisen, daß Ps. 72, 20 einmal den Schluß einer Psalmensammlung bildete. Eine ähnliche Formel steht Hi. 31, 40: tammu dibhre ’ijjobh. Diese Formel bezeichnet aber nicht den Abschluß, sondern nur einen Abschnitt des Buches: Hiobs Worte werden gegen die folgenden Elihureden und die Gottesreden abgegrenzt. Ebenso werden Jer. 51, 64 Jeremias Worte gegen den folgenden geschichtlichen Anhang abgegrenzt. So sehe ich auch in Ps. 72, 20 nicht den Abschluß, sondern nur einen Abschnitt einer Psalmsammlung: die Davidspsalmen (zu denen der anonyme 71. sowie der salomonische 72. offenbar mitgerechnet wurden) werden gegen die folgenden Asaphpsalmen (73—83) abgegrenzt. Ps. 72, 20 wäre dann also kein Hinweis auf eine andere Sammlung, sondern würde durchaus für die Sammlung Ps. 42—83 passen. Möglich wäre

jedoch, daß die Notiz 72, 20 sich schon auf eine größere Sammlung bezieht: daß nämlich mit den tᵉphilloth dawidh nicht nur die davidischen Psalmen von Ps. 51 an gemeint sind, sondern auch das ganze erste Buch, das abgesehen von den anonymen Psalmen 1; 2; 10; 33 nur davidische enthält. Ferner wäre nicht ausgeschlossen, daß das Ende der Sammlung hinter Ps. 83 liegt: Wie Hiob trotz Hi. 31, 40 nach den Gottesreden wieder zu Worte kommt und vereinzelte Äußerungen von sich gibt, so könnte trotz Ps. 72, 20 noch der vereinzelte davidische Ps. 86 in der Sammlung gefolgt sein, die dann etwa bis Ps. 89 gereicht hätte. Ob auch das vierte Buch noch mit dazugerechnet werden könnte, da in ihm nur Ps. 101 und 103 die Überschrift lᵉdhawidh tragen, muß erst recht fraglich bleiben.

Die Aufzeichnung und Sammlung von Psalmen wird schon zu Davids Zeit vorgenommen worden sein. Wurden sie doch für den von David neueingerichteten Gottesdienst gebraucht. Sodann wird für die Zeit des Joas das Vorhandensein einer Sammlung davidischer Lieder bezeugt (2. Chr. 23, 18), für die Zeit Hiskias Lieder Davids und Asaphs (2. Chr. 29, 30). Wie weit unser heutiges Psalmbuch sich mit jenen Sammlungen deckt, läßt sich nicht sagen. Wann der Abschluß der uns vorliegenden Psalmsammlung und ihre Einteilung in fünf Bücher anzusetzen ist, hängt mit von der Datierung einzelner Psalmen ab. Es ist sehr wohl möglich, daß keiner der 150 Psalmen nach dem babylonischen Exil gedichtet ist (auch 51, 20 fällt nicht in nachexilische Zeit, da das Mauerbauen bildlich zu fassen ist). So könnte das Exil terminus a quo für unsern heutigen Psalter sein. 1. Chr. 16, 36 steht bei Ps. 106 schon die Doxologie, womit freilich noch nicht die Fünfteilung des Psalters bezeugt ist, da die Doxologie sehr wohl schon ursprünglich zu Ps. 106 gehört haben kann. Ein sicherer terminus ad quem ist erst mit dem Kanonabschluß gegeben.

VI. Christliche Verwendung des Psalters. Jesus hat in den Psalmen gelebt (vgl. Matth. 27, 46; Luk. 23, 46) und Psalmworte bei seiner Verkündigung benutzt (z. B. Matth. 21, 16; 22, 44; Joh. 13, 18; 15, 25). Den Jüngern hat er Luk. 24, 44 ff. gesagt, daß die Psalmen (neben dem Gesetz und den Propheten) von Christus weissagen. (Ist hier mit *ψαλμοί* der ganze dritte Teil des alttestamentlichen Kanons gemeint, so sind doch jedenfalls die Psalmen als das Wichtigste davon gekennzeichnet.) So wird denn von allen Büchern des Alten Testaments der Psalter im Neuen Testament nächst dem Pentateuch wohl am häufigsten zitiert und benutzt bei Aussagen über Christus und sein Werk (z. B. Joh. 2, 17; 19, 24. 28 f.; Act. 2, 25 ff.; 1. Kor. 15, 25; Hebr. 1), aber auch über Gott (z. B. Röm. 3, 4), über Ereignisse in der Gemeinde (z. B. Act. 1, 20), über alle Menschen (z. B. Röm. 3, 10 ff.). — Die Psalmen selbst

sind vielfach das liebste Gebets- und Andachtsbuch der christlichen Gemeinde gewesen. Auch sind sie viel im Gottesdienst verwendet worden und haben mannigfach Anlaß und Anregung zu Nachdichtungen gegeben. Für alle Menschen und alle Lebenslagen findet sich im Psalter ein reicher Erbauungsschatz; denn „da siehest du allen Heiligen ins Herz“ (Luther). H. M.

Die Sprüche Salomos.

Vorläufiges zur Datierung. Die reine Literarkritik konnte die Proverbien nicht weit genug nach dem Exil hinabdrücken; vgl. Budde (Geschichte der althebräischen Literatur, 2. Aufl., S. 300: er nimmt für die älteren Abschnitte 4. Jahrh. an, zu denen er 22, 17 ff. nicht rechnet, für Kap. 1—9: 1. Hälfte des 3. Jahrh.), Steuernagel im Kautzsch (Sammlung 3. Jahrh., Teilsammlungen: 400 bis 250, speziell 22, 17 ff. in nachpersisch-hellenistischer Zeit). Es ist ein erheblicher Umschwung auch in dieser Beziehung eingetreten, insofern jetzt die Aussage 25, 1 von einer Sammlung von Sprüchen unter Hiskia als durchaus möglich oder sogar wahrscheinlich angesehen wird; die Königssprüche werden als direkt beweisend für die vorexilische Zeit empfunden. Aus der Gruppe 10, 1—22, 16 seien genannt: 14, 28. 35; 16, 10—15; 19, 10. 12; 20, 2. 8. 26. 28; 21, 1; 22, 11, aus der Gruppe 22, 17—24, 22: 22, 29; 24, 21, aus der Gruppe Kap. 25—29: 25, 2—7; 28, 2. 15 f.; 29, 2. 4. 12. 14. 26. Über Kap. 30 f. im allgemeinen s. u.; sonst vgl. 30, 22. Zwar sind die Aussagen nicht gleichwertig. Manche haben einen allgemeinen Charakter, so die von 19, 10; 22, 29; 25, 3. 6; 28, 2; 30, 22; dahin sind auch die zu rechnen, die sich über die für einen König wichtigen Voraussetzungen und von einem König ausgehenden Wirkungen verbreiten wie 14, 28. 35; 16, 14; 20, 2. Auch mag nicht ganz zweifelsfrei sich feststellen lassen, wie weit Aussagen über den Charakter einer Herrschaft in religiös-sittlicher Beziehung auf andere Völker als Israel sich beziehen lassen etwa im Sinne der Aussagen des Neuen Testaments über die Obrigkeit (z. B. Röm. 13); ich denke also an Stellen wie 16, 12; 20, 8. 26. 28; 24, 21; 25, 4 f.; 29, 4. 12. 14. In 29, 26 werden aber auch einmal Anliegen an einen Herrscher und göttliche Hilfe direkt einander gegenübergestellt. Trotzdem wird man bei einer ganzen Anzahl von diesen Stellen an sich ohne weiteres geneigt sein, wenigstens in erster Linie, an das Königtum im Gottesvolk zu denken. 16, 10 f. sind schwerlich überhaupt anders vorstellbar; denn hier wird dem König Orakelspruch zugeschrieben mit einem Wort (qesem), das vielleicht Jes. 3, 2 und sicher Micha 3, 6 göttlichen Offenbarungen zum Ausdruck dient, wie ja in Spr. 16, 11 sofort rechtes Wägen Jahwe

zugeschrieben wird. Auch 21, 1, wonach Jahwes Hand des Königs Herz lenkt, weist in dieselbe Richtung. (In 22, 11 wird nach Sept., Targ., Syr. nach Kautzsch eine Aussage über Jahwe zu einer solchen über den König in Parallele gestellt.) Vgl. hierzu etwa Sellin, Einl. S. 137 oder König, Einl. S. 409; außerdem auch Greßmann (ZATW 1924, S. 6. 272—296), Gunkel (Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. „Sprüchebuch"), Humbert (Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel).

Der Umschwung in der Datierung ist aber besonders dadurch hervorgerufen, daß man sich inzwischen auf das Vorhandensein einer Spruchliteratur bei andern Völkern besann, besonders auch bei den Ägyptern, bei denen sie bis in älteste Zeiten zurückreicht. Natürlich wäre es dann an sich ein merkwürdiges Unterfangen, Israel die Möglichkeit dieser Gattung erst lange nach dem Exil zuzugestehen, und ihm vorher abzusprechen. Auf die Untersuchung des Verhältnisses, in dem sich der zusammenhängende Abschnitt Spr. 22, 17—23, 12 zu der „Lehre des Amen-em-ope" befindet, können wir erst weiter unten eingehen. Hier sei nun nur von vornherein darauf hingewiesen, daß Erman, der den Nachweis der Abhängigkeit für das biblische Spruchbuch versuchte und damit in weitem Maße sich durchgesetzt hat (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1924 vom 1. Mai 1924 S. 86—97: „Eine ägyptische Quelle der ‚Sprüche Salomos'"), von der späten Datierung der Proverbien durch Steuernagel als selbstverständlicher Voraussetzung ausging! Wenn nun auch diese Datierung wie gesagt jetzt als überholt und rückständig angesehen werden kann und muß, so blieb der jetzt herrschende Eindruck, daß der vorexilischen Ansetzung vieler Sprüche nicht nur nichts im Wege stehe, sie vielmehr geradezu gefordert werden müsse, leider vielfach ohne die notwendigen Folgerungen; man versäumte, nach dieser Seite hin, das Verhältnis von Prov. 22, 17 ff. zu der ägyptischen Lehre noch einmal gründlich durchzudenken und zu untersuchen.

Echtheit und Aufbau. Gehen auch wir jetzt von der bereits oben genannten Stelle 25, 1 aus. Nehmen wir diese Notiz über die Zusammenstellung von Sprüchen Salomos durch die Männer des Hiskia wirklich ernst, dann ergibt sich aus ihr nicht nur, daß Kap. 25 ff. den Zeitgenossen Hiskias als salomonisch galt, sondern daß damals alles, was vorherging, als salomonisch angesehen wurde. Das liegt an sich ohne weiteres in der Einleitungsformel: „Auch dies sind die Sprüche Salomos." Die Sammler haben sich zudem ganz ausdrücklich mit dieser Formel an 24, 23 angelehnt, wo mit Beziehung auf 22, 17 ff. die Einleitung ganz entsprechend gegeben wird („auch diese [nämlich Sprüche] stammen von Weisen"). Daß nun durch den Ausdruck „Weise" nicht etwa für 22, 17 ff. und

24, 23 ff. salomonische Autorschaft ausgeschlossen wurde, daß sie vielmehr als eingeschlossen gekennzeichnet werden soll, beweist eben 25, 1, wo neue salomonische Sprüche in bewußter Anlehnung an 24, 23 gegeben werden, beweist ebenso 1, 1 ff., wo V. 5 f. die „Worte von Weisen" unmöglich im Gegensatz zu V. 1 (Sprüche Salomos) verstanden werden können; 1, 8 setzt ja auch nicht voraus, daß Vater und Mutter als selbständige Autoren eingeführt werden. In 22, 17 wird die gegebene Auffassung auch noch dadurch ausdrücklich bestätigt, daß das zweite Glied die Worte der Weisen im ersten Glied aufnimmt durch „meine Erkenntnis".

Alles was man gegen salomonische Abfassung geltend macht, ist nicht stichhaltig, so, wenn Gunkel behauptet, Salomo habe nicht solche Reflexionen anstellen können wie 16, 10. 13. 15. 14; 19, 12; 29, 4 usw., so, wenn Sellin (Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II S. 180) für Kap. 1—9 die Zeit des griechischen Kultureinflusses in Anspruch nimmt. (Es muß z. B. fraglich erscheinen, ob das griechische Wort für Leinwand ὀθόνη und ὀθόνιον mit dem in Spr. 7, 16 gebrauchten 'etun unmittelbar im Zusammenhang steht, s. Frankenberg, und wenn ein Zusammenhang besteht, so könnte er auch immer noch auf die gemeinsame Wurzel einer dritten Sprache, vor allem etwa des Ägyptischen, zurückgehen.) Alles, was man für ausländische Bildung, die die Sitten verderbe, anführt, 2, 16 ff.; 5, 8 ff.; 9, 13 ff., für Beziehungen in die Ferne 7, 5 ff., erklärt sich für das salomonische Zeitalter mit seinen weitreichenden Beziehungen auf das Vorzüglichste. Was aber die Hypostasierung der Weisheit 3, 19; 8, 22 ff. angeht, so wird man für diese Gedankengänge, die auch hinüber zu der Auffassung der Logosidee und des πνεῦμα im Neuen Testament führen, sich von weltanschaulicher Seite aus gegen alle direkten Entlehnungsversuche um so skeptischer und ablehnender verhalten müssen, als man an die bereits in dieser Beziehung gegangenen Irrwege sich erinnert. Übrigens bringt Gunkel diesen Gedanken ausdrücklich nicht mit griechischer Philosophie in Verbindung, wie er ebenso in dem verführerischen Weib aus der Fremde 2, 16; 5, 3 usw. ausdrücklich nicht die griechische Hetäre sieht. Auch das warnt also vor voreiligen Schlüssen auf spätere Zeit.

An unsere bisherigen Ausführungen schließe sich gleich noch die Frage, ob **Kap. 30 f.** als unsalomonisch angesehen werden sollen. Das ist der Fall, wenn mit 30, 1 ('Aghur bin-jaqeh) und 31, 1 (Lemuel, V. 4 Lemoel) ausländische Könige von „Massa" gemeint sein sollen. Natürlich wäre dann auch 31, 10 ff. das Lob der tugendsamen Hausfrau kaum von Salomo. Doch hängt dies letztere dann überhaupt vollständig in der Luft. Ferner stimmt bedenklich, daß 30, 1 ff.; 31, 1—9 eine so tiefe Weisheit bekunden, daß sie sich aufs engste mit israelitischen Gedanken berührt (s. be-

sonders 30, 1—6. 7 f. 14. 22. 32; 31, 8 f.), ja daß Jahwe Agurs Gott ist 30, 9. Und wenn nun auch mit dem Ausländer Hiob sich das gewaltige Lehrgedicht des Alten Testaments beschäftigt, so ist doch ein solcher Anschluß und eine derartige Einkleidung immer noch sehr etwas anderes, als wenn man heidnische Könige zu Verfassern jahwistischer Weisheit macht und diese einfach in ein biblisches Buch einstellt; es wäre das etwas, was über die Anschauung der Kritiker über den Fall Amen-em-opes insofern jedenfalls weit hinausreichen würde, als bei diesem doch durch den israelitischen Schriftsteller eine mehr oder weniger weitreichende Verarbeitung vorgenommen sein müßte und angenommen wird. Auch Bileam darf nicht als Analogie herangezogen werden. Dieser redet ja widerwillig, was Gott ihm eingibt. Gerade Prov. 30, 1 lehnt sich mit dem n^{e}'um haggebher geflissentlich an Num. 24, 3. 15 an. Das darf ein Salomo; aber von einem heidnischen König wird es zur Blasphemie, und eine derartige Entlehnung durch ihn aus Num. 24 müßte doch erst wahrscheinlich gemacht werden. Die Rückentlehnung durch Israel ist aber ein moralischer Nonsens. Auch ist massa' in solchem Zusammenhang schwerlich geographischer Begriff wie Gen. 25, 14; 1. Chron. 1, 30, sondern läßt an die Gottessprüche Jes. 13—23; Sach. 9, 1; 12, 1; Mal. 1, 1 denken. Aber nun kommt hinzu, daß eine ganz andere Deutung nicht nur möglich ist, sondern sich geradezu aufdrängt, s. Hengstenbergs Christologie 2. Aufl. I S. 69 f., Beiträge II S. 359 f., die Geschichte Bileams S. 133 f. usw., auch Ewald; ähnliche Bahnen geht neuerdings Kuhn. Prov. 30, 1 wie 31, 1 bzw. 4 geben ganz offenbar sinnbildliche Namen: 'Aghur heißt: „Ich will mich fürchten" (einmal so von Gott wörtlich gebraucht Deut. 32, 27); von Gottesfurcht gemeint findet sich das Verbum Ps. 22, 24; 33, 8. „Jaqeh" heißt „der Fromme", d. h. „der zu Gehorsam Willige" (vgl. denselben Stamm in Gen. 49, 10; in Prov. 30, 17 vom Gehorsam gegen die Mutter). Die Übersetzung „das Alter" in der Sept. dagegen ruht auf der offensichtlichen Verwechselung des Wortstammes jqh mit qhh = „stumpf sein". Die Übersetzung der Sept. von Gen. 49, 10 mit „Erwartung" ist Verwechselung mit der Wurzel qwh. „Jaqeh" ist lamedh-he-Bildung wie japheh = der Schöne. In Prov. 30, 1 ist jaqeh natürlich von religiösem Gehorsam gemeint. — Ebenso nah liegt nun die sinnbildliche Bedeutung bei dem, zu dem der Verfasser spricht. Offenbar ist es einer, der sich auf seine Selbstsicherheit und seine Kraft etwas einbildet: „Mit mir ist Gott, mit mir ist Gott, und ich bin stark." Gerade einem solchen wird das Versagen menschlichen Denkens gegenüber Gott und seinen Werken passend entgegengehalten, während Gottes Wort völlig klar ist und wahre Frömmigkeit und Selbstbescheidung sich lohnt. Falschheit und irdischer Reichtum bilden dagegen eine religiös-sittliche Gefahr. Weitere Weisungen und Belehrungen, eines frommen Königs

würdig, schließen sich an. — Ebenso ist endlich Lemuel bzw. Lemoel 31, 1. 4 offenbar eine symbolische Einkleidung; Lemuel, entstanden aus Lemoel, bedeutet: „Gott zugehörig." (L^{e}mo ist vollere Form für l^{e}; vgl. den Namen La'el in Num. 3, 24.) Hier ist es nun der fromme König, dem seine Mutter wahrhaft weise Regeln und Warnungen gibt, die sich auf Unkeuschheit und Unmäßigkeit und gesicherte Rechtspflege beziehen. Das alles tritt noch in ein besonderes Licht, wenn an Salomos Mutter Bathseba zu denken ist, die aus ihren schmerzlichen Erfahrungen heraus reden konnte; auch das Lob einer tugendsamen Hausfrau bekäme e contrario heraus noch eine besondere Note, 31, 11.

So ist es nun verständlich, daß diese Anhänge Kap. 30 f. den Schluß des salomonischen Spruchbuchs bildeten. Ob nun die hiskianischen Sammler Kap. 25—29 einschoben, oder ob sie aber 25—31 zufügten und die Überschrift 25, 1 also den ganzen Rest umfaßte, ist nicht mehr auszumachen; ebensowenig ganz entsprechend, ob die Bemerkung des „auch" nur das Material bis Kap. 24 oder auch noch die Schlußkapitel 30 f. mitumfaßte. (Letzteres im Fall des Dazwischenschiebens zwischen 1—24 und 30 f.)

1, 2 a wird wohl in V. 3 f. weiter ausgeführt und paßt besonders gut zu dem Inhalt von Kap. 1—9, vielleicht aber auch bis einschließlich 22, 16; V. 2 b bereitet V. 6 f. vor, die ihrerseits am Schluß 22, 17 ff. und 24, 23 ff. umschreiben, mit „den Worten von Weisen", während „die Rätsel" in 1, 6 Ende u. U. besonders gut auf Kap. 30 f. passen würden. Auch in V. 5 a ist zwar von Weisen schon die Rede; doch könnten V. 5 und 6 a auch speziell Kap. 10—22, 16 einleiten sollen. Ohne die einzelnen ausgesprochenen Vermutungen urgieren zu wollen, so scheint doch der Anfang irgendwie das ganze Buch inhaltlich umschreiben zu wollen und wirklich treffend anzudeuten, was natürlich ein sehr beachtenswerter Hinweis auf die Einheit und einen geordneten Aufbau des ganzen Buches ist. — War 30 f. schon vor dem Einschub von Kap. 25 ff. da, indem 1, 7—Kap. 9 und Kap. 10, 1—22, 16 (s. die neue Überschrift in 10, 1), dann wieder 22, 17 ff. und 24, 23 ff. (und eben eventuell 30, 1 und 31, 1) einen Parallelismus bildeten, während 31, 10 ff. das 7. Stück, das Schlußglied, darstellen könnte, so kam nun eine Art neuer Symmetrie durch die Sammler hinzu, indem die parallelen Abschnitte 22, 17 ff. und 24, 23 ff. umschlossen wurden durch 10, 1 ff. und den 24, 23 analog gebauten Vers 25, 1. Das nicht mit Namen extra neu eingeleitete Stück 1, 7—Kap. 9 und die mit Decknamen eingeleiteten Stücke 30, 1 ff. und 31, 1 ff. entsprechen sich auch, und 31, 10 ff. bildete auch hier wieder den Schluß. Als salomonisch ist aber offenbar alles überliefert.

Das Verhältnis der Proverbien zur Lehre des

Amen-em-ope. Daß ein Zusammenhang zwischen beiden vorhanden ist, wird dadurch fast zur Sicherheit erhoben, daß es sich nicht um einzelne Anklänge oder verwandte Anspielungen handelt, sondern daß mit ganz verschwindenden Ausnahmen sich zu fast allen Aussagen der Bibel in Amen-em-ope eine Art Gegenstück aufzeigen läßt. Aber als ganz voreilig und völlig irreführend muß es nun bezeichnet werden, wenn man den Abschnitt 22, 17—23, 12 einfach von Amen-em-ope abhängig sein ließ. Zwar hat man die Lehre des Amen-em-ope von ägyptischer Seite aus vereinzelt auch einmal schon bis in die 18. Dynastie zurückverlegt, aber das ist doch durchaus Ausnahme. Erman dagegen, der die Annahme der Abhängigkeit der Proverbien zum Sieg brachte, setzt sie frühestens an den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends, das wäre also die Zeit Salomos! Aus sprachlichen Gründen möchte aber Erman das ägyptische Buch sogar beträchtlich später ansetzen! Sellin schreibt jetzt in seiner „Geschichte" II S. 180 von der Lehre Amen-em-opes: „Diese ist um 1000 v. Chr. anzusetzen, wenn auch der uns erhaltene Papyrus vielleicht erst aus dem 7. oder 6. Jahrhundert stammt." Wie kommt der Theologe dazu, in gewisser Weise bestimmtere Angaben zu machen als der Ägyptologe? (1000 v. Chr. gegen „frühestens Anfang des ersten vorchristl. Jahrtausends".) Lange hält für möglich, bis 300 hinunterzugehen (s. Kevin, Journal of Oriental Research Vol. XIV, Nov. 1930, Nr. 4: „the Wisdom of Amen-em-apt and its possible dependence upon the Hebrew Book of Proverbs", S. 124 f. 126). Schon wenn nun aber 22, 17 ff. auch nur vorexilisch sind, wie Greßmann, Sellin und Humbert (s. o.) annehmen, besonders wegen der Erwähnung des Königs auch in dieser Partie (22, 29; 24, 21) (und erst recht bei salomonischer Abfassung), ist das Abhängigkeitsverhältnis a priori durchaus im umgekehrten Sinne deutbar. Galt nun Prov. 1—24 nach 25, 1 bereits zu Hiskias Zeit als salomonisch, so ist nach aller Wahrscheinlichkeit noch vor Berücksichtigung anderweitiger und tieferliegender Gründe das Verhältnis zugunsten der Priorität des salomonischen Spruchbuches zu entscheiden; man hat sich aber offenbar auf kritischer Seite sein Urteil durch Vorurteile trüben lassen. Erman ging ja von der nun fallen gelassenen späten Datierung der Proverbien aus (s. o.). Für ihn lag die Sache also anders.

Aber freilich sprechen für die von uns angegebene Wahrscheinlichkeit nun auch Gründe noch ganz anderer Art. Oesterley (The Wisdom of Egypt and the Old Testament in the Light of the newly discovered „Teaching of Amen-em-ope" und ZATW 1927) versuchte in wohltuendem Unterschied von den deutschen Gelehrten wenigstens eine wechselseitige Beeinflussung von ägyptischem und israelitischem Geiste anzunehmen, indem er für die Proverbien eine ältere hebräische Vorlage postulierte. Er berief sich darauf, daß

Amen-em-opes Lehre hoch über den andern Erzeugnissen der ägyptischen Weisheitsliteratur stehe; es ist das möglich, bisweilen auch anderweitig ausdrücklich zugestanden (sehr nachdrücklich z. B. von Kevin a. a. O. S. 118), aber freilich auch, z. B. von Humbert a. a. O., bestritten. Aber wenn auch Oesterley im Recht ist, wie Ähnliches von Greßmann ausgesprochen war: auch Amen-em-opes Lehre ist noch derartig von einem Wust polytheistischer Vorstellungen durchzogen, daß die Übernahme durch den Verfasser der Proverbien in jeder Form allem widersprechen würde, was wir an Vorstellungen über die Entstehung der heiligen Schriften wissen oder glauben. Der biblische Verfasser mußte sich durchaus abgestoßen fühlen. Was ihm die Lehre Amen-em-opes aber anziehend gemacht haben könnte, muß gleichfalls als völlig unbegreiflich empfunden werden, wenn man diese auch nur einmal flüchtig überlesen hat. Es ist eine pädagogische Anweisung zum Diplomatendienst. Und gerade für diese Annahme hat man sich nun tiefbedauerlicherweise in der deutschen Wissenschaft leichten Herzens durchaus entschieden, nicht nur bei den Ägyptologen, sondern auch bei den Theologen, ein sicher nicht empfehlenswertes Zeichen für unsere Wissenschaftler. Man hat sich, soviel ich sehe, entschieden, ohne die andere Möglichkeit auch nur zu erwähnen (Sellin, Einl., s. vor allen Dingen auch seine Äußerungen in der Deutschen Literaturzeitung 1924, Heft 17 und 26) oder wenigstens ernstlich in Betracht zu ziehen (Greßmann). In seiner „Geschichte" erwähnt Sellin zwar Oesterleys Gedanken, aber nur um ihn sofort weit abzuweisen. Aber gerade auch nach kritischen Grundsätzen müßte das Verhältnis in unserm Sinne ernstlich ins Auge gefaßt werden; denn bei Amen-em-ope ist ein gewisser Gedankenfortschritt und eine Art Zusammenhang zu finden, während im Spruchbuch, abgesehen von Kap. 1—9 und gerade in der sich mit Amen-em-ope berührenden Stelle, die einzelnen Sprüche nur lose aneinander gefügt sind. Aber das ist etwas verhältnismäßig nur Äußerliches. Wenn der Verfasser von Prov. 22, 17 ff. seine Vorlage aber um- und neugeschaffen hätte, wie das z. B. von Sellin stark hervorgehoben wird, nämlich im jahwistischen Geiste, so bleibt doch, ganz abgesehen von der bereits angedeuteten Frage, was ihm eigentlich an Amen-em-opes Machwerk anziehend gewesen sein könnte, und warum er sich nicht abgestoßen fühlen mußte, auch noch das undurchdringliche Rätsel, wie ein so in jeder Weise hochstehender Mann, wie es der israelitische Verfasser in jedem Falle war, sich an eine wieder in jedem Fall tief unter ihm stehende Vorlage in beinahe „ängstlicher Art" (Sellin) binden konnte. Daß er so hochstehend ist und sich zugleich so unsicher fühlt, ist eine schon psychologisch und erst recht eine religiös-sittlich unmögliche Annahme, die mit der Behauptung der Unbewandertheit gerade mit dieser Literaturgattung sich nicht stützen läßt und die

Überlieferung strikt gegen sich hat, wie sofort noch weiter auszuführen ist (gegen Sellin).

Aber wir müssen überhaupt auf eine ganze Reihe methodischer Mißgriffe noch aufmerksam machen, so, wenn man zwar selbst Beziehungen zwischen Amen-em-ope und dem sonstigen Spruchbuch (also außer 22, 17 ff.), ja dem übrigen Alten Testament aufzählt (vgl. z. B. Greßmann, aber in ersterer Beziehung auch Ägyptologen wie Erman), aber nicht daraus die Folgerung zieht, daß die Isolierung von Prov. 22, 17 ff., mit der doch die ganze Hypothese der Übernahme dieses Stücks aus Amen-em-ope steht und fällt, dann sofort unmöglich wird, ferner, wenn man zur Stützung der Annahme durch Israel sich darauf beruft, daß an der Stelle 23, 12, wo die Berührung von Prov. mit Amen-em-ope zunächst abreißt (um übrigens dann in 24, 11 noch einmal wiederzukehren, auch wenn wir von 27, 1. 14 absehen), in 23, 13 eine Berührung mit den Sprüchen Achiqars aus dem assyrisch-babylonischen Kulturkreis einsetzt, und darüber vergißt, daß gerade auch nach dieser Seite hin sich Parallelen im Spruchbuch selbst darbieten (4, 13; 19, 18; 22, 15), aber auch in der ägyptischen Weisheitsliteratur selbst, und daß auch Prov. 27, 3; 4, 23 Anklänge an Achiqar zeigen. Die Vorstellung, wie der Verfasser von 22, 17—24, 22 nun nach Amen-em-ope sich einen neuen Halt in Achiqar gesucht hätte, aus dem er glücklich inhaltlich zwei ganze Verse bilden und übernehmen konnte, um von 23, 14 an dann sich zunächst völlig frei und selbständig zu bewegen, ist nicht nur ein neuer Beweis dafür, was man den biblischen Schriftstellern zuzumuten sich erlaubt; gerade hier wird vielmehr nur von neuem deutlich, daß es gewisse Elemente gibt, aus denen sich jede Literaturart aufbauen muß, den Noten vergleichbar, die keine Musik entbehren kann. Direkte Abhängigkeit wahrscheinlich zu machen, ist außer dem einen Fall des Verhältnisses Prov. 22, 17 ff.—Amen-em-ope bisher nirgends geglückt. Auch Sellin in seiner Gesch. II a. a. O. deutet in dieser Beziehung an, daß Humbert, dessen Buch am ersten den gegenteiligen Eindruck erwecken möchte, „auch wohl in seiner sonstigen Untersuchung der Abhängigkeit der gesamten israelitischen Weisheitsliteratur von der ägyptischen bisweilen über das Ziel hinausgeschossen hat“. Wie maßlos verkehrt Humberts Darstellung in rein methodischer Hinsicht ist, das muß doch jedem sofort einleuchten, der sieht, wie der recht junge Papyrus Insinger aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung (nach Humberts eigener Angabe) in ganz ausgedehntem Maße zum Beweis der Abhängigkeit vieler biblischer Schriften, die bei jeder Datierung doch immer noch um Jahrhunderte älter sind, in wirklich naivster Weise mit verwendet wird! Die Frage eines direkten Zusammenhangs beschränkt sich also auf Prov. 22, 17 ff. und Amen-em-ope und wird daher auf diesem Gebiet entschieden! Doch wir fahren fort in

der Aufzählung methodischer Mißgriffe der Kritik und knüpfen noch einmal an die nicht durchführbare Isolierung von Prov. 22, 17 ff. an, die doch eben unumgängliche Voraussetzung für die ganze Vorstellung der Kritik von der Übernahme aus Amen-em-ope ist. Nun aber finden sich auch wieder gerade innerhalb von 22, 17 ff. die zahlreichsten und allerengsten Beziehungen zu dem ganzen sonstigen Spruchbuch (s. die Kommentare und meinen unten genannten Artikel). Dazu kommt endlich, daß man wohl die Erwähnung ausländischer Weisheit in der Bibel benutzt, um die Übernahme von Amen-em-ope schmackhaft zu machen, daß man aber jedenfalls bisher nicht sah oder wenigstens meist nicht erwähnte, daß eben diese Stellen auf das deutlichste den Vorrang der Weisheit eines Salomo betonen, also schon dadurch eine solche Übernahme ausländischer Produkte von Israel von vornherein diskreditieren, s. 1. Kön. 5, 9 ff.; 10, 1 ff. (Neuerdings erwähnt Sellin die Sache in seiner Geschichte II, ohne jedoch irgendwie die notwendigen Konsequenzen aus dieser Tatsache zu ziehen.) Nach der Überlieferung war also Salomo auf dem Gebiet der Spruchliteratur hervorragend tätig, und zwar eben in einer Art, die nach israelitischem Bewußtsein alles Ähnliche weit hinter sich ließ; denn man suchte seine Weisheit in andern Ländern. Nach 25, 1 war alles, was vorherging, als salomonisch anerkannt und wurde in Hiskias Tagen durch weiteres salomonisches Gut ergänzt. Was aber die israelitische Dichtung über alle andere hoch hinaushebt, ist der Geist, der 1, 7 und 9, 10 deutlich herausgehoben ist, wobei zu beachten ist, daß „die Furcht Jahwes" das eine Mal Subjekt, das andere Mal Prädikat ist. Aus diesem Zusammenhang (s. auch z. B. noch 2, 5; 10, 27; 14, 26; 31, 30) darf kein Spruch herausgelöst werden.

Nach Sellin nimmt man gewöhnlich an, daß wegen der Beziehung zu den 30 Kapiteln der Lehre des Amen-em-ope in Prov. 22, 17 ff. 30 Sprüche zu zählen seien, und daß sich gerade in dieser Zahl die Abhängigkeit der Bibel neu bezeuge und begründe, nun nicht mehr in der Art eines ganz sinnlosen Mißverständnisses durch den biblischen Verfasser, wie es Erman hinstellte, sondern in der Form einer sinnvollen Übernahme. Gegen Sellins Darstellung muß es allerdings doch schon bedenklich stimmen, daß man früher die Zahl von gerade 30 Sprüchen nicht entdeckt hat (vgl. z. B. Wildeboer, Frankenberg; Steuernagel zählt z. B. 27!). Aber auch nach Sellins vermeintlicher Entdeckung ist durchaus nicht beweisbar, daß 30 Sprüche beabsichtigt oder irgendwie kenntlich gemacht wären. Sellin setzt einfach als bewiesen voraus, was erst bewiesen werden müßte. Hängen die Lehre des Amen-em-ope und der Abschnitt des biblischen Spruchbuchs direkt zusammen, was mir durchaus wahrscheinlich ist, kann die Abhängigkeit aus inneren Gründen, denen sich die zeitliche Ansetzung nicht entgegenstellt, für die die letztere vielmehr von vornherein zu

sprechen scheint, nur auf seiten Amen-em-opes gesucht werden, so liegt ganz offenbar auf seiten des Ägypters ein grobes Mißverständnis vor, das sich eben an dieser Stelle deutlich genug zu verraten scheint. Amen-em-ope verstand das 22, 20 gebrauchte Wort, das nach der Randlesart „Adjutanten“ lautet und vielleicht als „Kernsprüche“ gemeint sein mochte, als das ähnlich aussehende 30 (šelošim statt šališim oder was immer dort ursprünglich gestanden haben mag; der konsonantische Text hat šilšom); und da ihm wie Sellin die ungefähre Zahl der Sprüche jenes Abschnittes 30 zu betragen schien, so formulierte er nun in seiner Lehre 30 Kapitel und tat es um so lieber, als die 30 bei den Ägyptern auch sonst eine gern verwendete Zahl war, die bei den Juden wohl auch vorkommt, aber doch viel weniger als die andern typischen Zahlen, so daß auch von hier aus die von Sellin herausgefundene Zahl durchaus nicht ohne weiteres sich nahe legt. Ebenso hat Amen-em-ope ganz offenbar ʻolam (Ewigkeit) mit ʼalmana (Witwe) verwechselt in 23, 10, durch das parallele Glied („verwaist“) im zweiten Teile des Verses veranlaßt; dem Verfasser von Prov. schwebte dagegen ganz unverkennbar Deut. 19, 14 vor (s. auch Prov. 22, 28). Auch den Sendenden 22, 21 (vgl. 10, 26; 25, 13) verstand Amen-em-ope falsch und brachte daraus nun seine Unterweisung für einen, der für den diplomatischen Dienst zugerüstet werden soll. Im übrigen vgl. meinen Artikel über Amen-em-ope und die Proverbien in der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1932, wo manches näher ausgeführt wird. Er kann von mir bezogen werden*.

Art und Wirkung der Proverbien. In der Spruchliteratur liegt eine Anwendung des jahwistischen Geistes auf das alltägliche Leben vor, und wenn andere Völker eine vergleichbare Gattung von Literatur haben, so gilt selbstverständlich auch hier: Wenn zwei dasselbe glauben oder tun, so ist es nicht dasselbe! Der biblische Geist hat aber auch seine Frucht getragen und sich später

---

* Kevin kommt in seinem o. S. 192 genannten Artikel, der mir erst jetzt Dez. 33 zuging — er wurde mir dankenswerterweise von Herrn K. Fr. Müller (s. o. S. 90 Anm.) geschickt —, zu demselben Ergebnis wie ich. Meine in mancher Beziehung noch weiter reichende Arbeit war März 1931 der Deutschen Literaturzeitung eingereicht und wurde von dieser abgelehnt, desgleichen April 1931 von Prof. D. Alt für die „Beiträge“. Unsere bezüglich der Zeit aufgeworfene Fragestellung ist also unabhängig voneinander fast gleichzeitig erfolgt und genau in demselben Sinne beantwortet. Neben der hohen und verhältnismäßig einzigartigen religiös-sittlichen Einstellung Amen-em-opes (s. o. S. 192 f.) betont Kevin zahlreiche charakteristische Semitismen bei Amen-em-ope (S. 131 ff.) und gibt eine ganze Anzahl von Fällen, in denen sich Amen-em-ope als Übersetzer aus den Proverbien verrate S. 137 ff.; auch auf Beziehungen Amen-em-opes zu sonstigen Stellen in den Proverbien und im übrigen Alten Testament weist er im gleichen Sinne wie ich hin. Wie erfreulich ist dieses Resultat gegenüber unsern deutschen Alttestamentlern, die die für Theologen natürlichste Fragestellung noch nicht einmal ernst zu nehmen wissen!

weiter ausgewirkt (Apokryphische Lehrschriften, besonders Jesus Sirach und Weisheit Salomos), auch wenn die Spruchsammlung des Siraziden nicht in den Kanon aufgenommen werden konnte, da er damals längst abgeschlossen war, s. „Kanon", und das sozusagen Klassische im religiösen Sinne in dieser Beziehung eben mit dem Spruchbuch gegeben und erschöpft war. Psalmen, Hiob, Qoheleth haben bei mancherlei Verwandtschaft doch auch wieder ihr eigenes Gepräge, und zwar jedes für sich.

Der kanonische Charakter des Spruchbuches kommt in jeder Weise dadurch neu zum Ausdruck, daß es im Neuen Testament so häufig zitiert oder benutzt wird, wenn es sich vielleicht auch öfters nur um Anklänge handeln mag, die aber in Wirklichkeit noch viel häufiger sind, als die jetzt von uns zu nennenden Stellen. Vgl. zu 1, 16; 25, 21 f.: Röm. 3, 15; 12, 20, zu 2, 3: Jak. 1, 5, zu 3, 4: Luk. 2, 52, zu 3, 11 f.: Hebr. 12, 5 f.; Ap. 3, 19, zu 3, 34: 1. Petr. 5, 5, zu 4, 26: Hebr. 12, 13, zu 10, 12; 11, 31: 1. Petr. 4, 8. 18, zu 12, 14; 24, 12: Röm. 2, 6, zu 13, 7: Matth. 5, 3; Ap. 2, 9; 3, 17, zu 14, 18: Eph. 5, 15, zu 15, 29: Joh. 9, 31, zu 24, 21: 1. Petr. 2, 17, zu 25, 7: Luk. 14, 7—11, zu 26, 11: 2. Petr. 2, 22, zu 27, 1: Jak. 4, 13 f., zu 28, 13: 1. Joh. 1, 8 f., zu 28, 24: Matth. 15, 5, zu 29, 3: Luk. 15, 13, zu 29, 20: Jak. 1, 19, zu 29, 23: 1. Petr. 5, 5, zu 30, 8: Matth. 6, 11.

Das Buch Hiob.

Aufbau: I. Prolog und Hiobs Klage Kap. 1—3: Hiobs Frömmigkeit und Glück 1, 1—5; die Uneigennützigkeit von Hiobs Frömmigkeit wird vom Satan bestritten; zur Prüfung, ob dem so sei, wird Hiob seiner Habe, Kinder und Gesundheit beraubt 1, 6—2, 10. Hiob bleibt bei seiner Frömmigkeit 1, 22; 2, 10; doch taucht in 2, 10 der erste Vorbote von Klage und Anklage auf: Hiob vermag nicht mehr Gott zu preisen, und daß er nicht sündigte, wird nur noch von den Lippen ausgesagt; im Herzen keimten wohl schon die bitteren Gedanken gegen Gott auf. Klage und Anklage gegen Gott kommt Kap. 3 zum Ausbruch, nachdem 2, 11—13 Hiobs Freunde Eliphas, Bildad und Sophar sieben Tage stumm bei ihm gesessen haben.

II. Streitgespräch mit den drei Freunden Kap. 4—31: Der Streit dreht sich um Hiobs Unschuld, Gottes Gerechtigkeit und den Einfluß von Frömmigkeit oder Gottlosigkeit des Menschen auf sein Schicksal. Die drei Streitpunkte hängen eng miteinander zusammen und werden auch alle drei fast in jeder Rede berührt; trotzdem steht in jedem der drei Redegänge einer der drei Streitpunkte im Vordergrund: Kap. 4—14 Hiobs Unschuld, Kap. 15—21 Gottes Gerech-

tigkeit, Kap. 22—26* der Einfluß von Frömmigkeit oder Gottlosigkeit des Menschen auf sein Schicksal. Hiobs Unschuld wird von Hiob behauptet, von den Freunden bestritten; Gottes Gerechtigkeit und die Geltung des Vergeltungsdogmas wird von den Freunden behauptet und von Hiob bestritten; jedoch gewinnt Hiob je länger je mehr die Zuversicht, daß Gott sich zu seiner Unschuld bekennen und sein Leid wenden werde, sei es auch erst nach dem Tode 19, 25—27 (so fasse ich diese textlich schwierige Stelle auf). Kap. 27; 28 faßt Hiob seine Position den Freunden gegenüber zusammen (27, 1): er hält an seiner Unschuld fest 27, 2—7, er appelliert an Gott 27, 8—10, er hält die Worte der Freunde über das Schicksal der Gottlosen für törichtes Gerede 27, 11—23. Er will damit die Freunde belehren 27, 11; denn Weisheit hat nur, wer Gott fürchtet (Kap. 28), was bei Hiob der Fall war: vgl. 28, 28 mit 1, 1. 8; 2, 3; 31. Kap. 29—31 faßt Hiob seine Position für sich, bzw. Gott gegenüber zusammen (29, 1). Er spricht von seinem früheren und seinem jetzigen Schicksal, von Gottes Grausamkeit und von seiner Unschuld. Seine Äußerungen gipfeln in dem sog. Reinigungseid Kap. 31, mit dem Hiob feierlich bezeugt, daß er selbst von den feinsten Sünden frei ist; zum Schluß spricht er den Wunsch aus, mit seinem Unschuldszeugnis Gott im Rechtsstreit zu begegnen.

III. Elihureden Kap. 32—37: a) Drei durch besondere Einleitungen voneinander abgehobene Erwiderungen (wajja'an 32, 6; 34, 1; 35, 1) auf die drei Redegänge des Streitgesprächs, betr. Hiobs Unschuld (Kap. 33, ausdrückliche Entgegnung auf Kap. 13), Gottes Gerechtigkeit (Kap. 34, Bezugnahme auf Kap. 18; 20, Entgegnung auf Kap. 21), Lohn von Sünde und Frömmigkeit (Kap. 35, Entgegnung auf Kap. 23; 24): die Gerechtigkeit, die Hiob von sich behauptet hatte, bestreitet Elihu nicht; trotzdem ist Hiob nicht vollkommen, ihm haftet die Sünde der Selbstgerechtigkeit an. Gott ist gerecht, sonst könnte er nicht der Lenker der Welt sein. Das Vergeltungsdogma wird aufrechterhalten. b) Positive Zusammenfassung (36, 1) von Elihus Standpunkt Kap. 36; 37: durch Leiden macht

* Nach der Eröffnung der Freundesgespräche folgen auf 8 (= 3 + 3 + 2) Freundesreden 8 Antworten Hiobs. Jedoch wird Hengstenberg (Hiob I S. 118) recht gesehen haben, wenn er den Prolog nur bis Kap. 2 rechnet und Kap. 3 zum folgenden zieht. Dann haben wir in dem I. Gesprächsgang (Kap. 3—14): 4 (Hiob-) + 3 (Freundes-Reden) = 7. Dann ergibt sich aber sofort folgende Beobachtung: In den beiden folgenden kürzeren Gesprächsgängen (Kap. 15—21 u. 22—26), die zusammen der Länge des I. Gesprächsganges fast genau entsprechen, haben wir 5 (Freundes-) + 5 (Hiob-Reden) = 10.

Auf S. 37 f. bemerkt Hengstenberg sehr richtig, wie typische Zahlen auch sonst immer wieder in Hiob auftauchen, so die 7 + 3 = 10 Kinder am Anfang und am Schluß. Die 4 Unglücksfälle „zerfallen in zwei Paare, jedesmal eine menschliche und eine durch Naturkraft bewirkte, Sabäer und Feuer Gottes, Chaldäer und Sturm". W. M.

Gott die Frommen auf ihre Sünde der Selbstgerechtigkeit aufmerksam, er schickt es als Läuterungsleiden. Solches Läuterungsleiden bringt zugleich Schrecken und Segen wie das Gewitter, das gerade (37, 2. 21) heraufzieht.

IV. Gottesreden Kap. 38—42, 6: Aus diesem Wetter antwortet Gott dem Hiob und weist ihn hin auf seine Schöpferweisheit (38; 39) und Schöpfermacht (40; 41). Hiob erkennt beide an (40, 4 f.; 42, 2) und tut Buße für seine Selbstgerechtigkeit und die daher kommenden Worte im Verlauf des Streitgesprächs (42, 3—6).

V. Epilog 42, 7—17: Die drei Freunde, die sich nicht wie Hiob vor Gott beugen, müssen deshalb auf Gottes Geheiß durch Hiob für sich Opfer und Fürbitte vor Gott bringen lassen. Danach wendet Gott Hiobs Schicksal und gibt ihm Gesundheit, langes Leben, die gleiche Zahl Kinder wie früher und doppelt soviel Besitz wie früher.

Angefochtene Stücke: I. In Prolog und Epilog sehen viele ein „Volksbuch", das von einem späteren Dichter durch Einfügung der Reden erweitert worden sei; dabei ist strittig, ob das Auftreten der Freunde und die Satansfigur dem ursprünglichen Volksbuch angehören. — Als Stütze für die Annahme eines ursprünglich selbständigen Volksbuchs wurde geltend gemacht, daß zwischen Prolog und Epilog einerseits und den Reden andererseits Differenzen bestünden. Die meistgenannten sind folgende: 1.) Prolog und Epilog seien in Prosa geschrieben, die Reden in Poesie. — In Wirklichkeit sind im ganzen Buch die erzählenden Teile in Prosa geschrieben (so die einleitenden Worte zu den einzelnen Reden, vgl. vor allem 32, 1—5) und die den Personen in den Mund gelegten Worte als Verse (z. B. auch 1, 21; 2, 9). Ferner ist auch daran zu erinnern, daß im Hebräischen die Grenzen zwischen Prosa und Poesie fließend sind.

2.) Im Prolog wird der Tod der Kinder Hiobs geschildert, während sie in den Reden (vor allem 19, 17) als lebend vorausgesetzt würden. — Sie werden aber auch in den Reden nicht als lebend erwähnt, vielmehr spielt 8, 4; 29, 5 wohl auf ihren Tod an. Der Ausdruck bene bitni 19, 17 könnte an und für sich auf Kinder Hiobs gedeutet werden, ebensogut aber und schon rein sprachlich gesehen vielleicht noch besser auf Brüder Hiobs (vgl. auch 42, 11).

3.) Nach dem Prolog soll Hiob ein Herdenfürst sein, nach den Reden ein städtischer Ratsherr. — Das schließt sich aber nicht aus. Auch als Ratsherr ist er begütert (Kap. 29), und auch im Prolog ist er nicht bei seinen Herden.

Die angeblichen Differenzen sind also nicht vorhanden (vgl. auch P. Dhorme, Le livre de Job, Paris 1926); zur Annahme eines aus dem heutigen Text zu erschließenden Volksbuchs ist um so weniger Grund, als Prolog, Reden und Epilog glatt aneinander anschließen,

der Prolog nicht mehr und nicht weniger als die notwendige Exposition zu den Reden gibt und der Epilog (42, 7. 10) die Gottesreden und die Freundesreden voraussetzt.

II. 27, 11—23 wird oft als dritte Sopharrede angesehen, da eine solche fehlt und diese Verse nicht zu Hiobs sonstigen Äußerungen zu passen scheinen. — Das Fehlen einer dritten Sopharrede ist wohl Absicht des Dichters und soll zeigen: die Weisheit der Freunde ist zu Ende. 27, 11—23 ist in Hiobs Mund möglich als Zitat der Anschauung der Freunde, deren Worte er (V. 12) als törichtes Gerede hinstellt, oder als Protest, daß ihn das Schicksal eines Frevlers treffe, oder als Wunsch, daß seine Gegner dies Schicksal treffe (V. 7).

III. Kap. 28 soll ein eingesprengtes Stück sein. — Es ist die Begründung von Kap. 27 (ki 28, 1), s. o. unter „Aufbau".

IV. Elihureden. Gründe für Unechtheit: 1.) Sprachliche Besonderheiten (Aramaismen). — Ein Teil der für Elihu geltend gemachten Besonderheiten kommt auch in Kap. 3—31 vor (vgl. J. Hontheim, Freiburg 1904); im übrigen finden sie ihre Erklärung darin, daß Elihu 32, 2 als Aramäer eingeführt wird, und daß er, wie jede der andern Personen, sein eigenes Gepräge tragen soll.

2.) Die Gottesreden schließen unmittelbar an Kap. 31 an. — Sie schließen mit ihrer Einleitungsformel 38, 1 (min hass^{e}'ara) an 37, 2. 21 an. Wenn sie unmittelbar auf Kap. 31 folgten, wäre Hiobs Buße gänzlich unverständlich. Das dazwischenliegende Auftreten Elihus ist unbedingt notwendig, um Hiob auf die Gottesreden vorzubereiten, und entspricht Hiobs Forderung nach einem ebenbürtigen Streitgegner (vgl. 33, 1—7). Daß die Gottesreden als Antwort an Hiob über die Elihureden hinweggreifen, hat sein Gegenstück darin, daß Kap. 33 auf Kap. 4—14, Kap. 34 auf Kap. 15—21, Kap. 35 auf Kap. 22—26 zurückgreift und Elihus Antwort darauf ist.

3.) Elihu sagt nichts anderes als die Freunde. — Elihus Unparteilichkeit (32, 21) entspricht es, daß er das Richtige der Freundesreden anerkennt. Im Unterschied von den Freunden wendet sich Elihu nicht gegen Hiobs angebliche Ungerechtigkeit, sondern gegen seine Selbstgerechtigkeit.

4.) Die Elihureden nehmen den Inhalt der Gottesreden vorweg. — Als Vorbereitung auf die Gottesreden müssen sie das in gewisser Weise tun, sind aber doch nur ein kleines Vorspiel zu der erhabenen Schilderung der Gottesreden. Auch geben die Elihureden im Unterschied von den Gottesreden Hiob Aufschluß über Grund und Zweck seines Leidens, und die Gottesreden bringen im Unterschied von den Elihureden Hiob dazu, ausdrücklich sein Unrecht zu bekennen und Gottes Gerechtigkeit anzuerkennen.

5.) Elihu wird in Prolog und Epilog nicht erwähnt. — Daß er im Prolog nicht genannt wird, entspricht des Verfassers Art, die Personen erst dann zu nennen, wenn sie redend oder handelnd auftreten. Ihn im Epilog zu nennen, ist unnötig, da seine Worte durch die Erscheinung und die Reden Gottes schon bestätigt sind. Auch hat Jahwe mit Elihu nichts zu verhandeln, sondern nur mit Hiob und seinen Freunden.

Als echt erweisen sich die Elihureden vor allem dadurch, daß Hiob nur durch sie zu der Lösung geführt wird, die der Dichter im Prolog im Auge hatte (s. u.). Von Forschern, die in den letzten zehn Jahren das Buch Hiob behandelt haben, halten folgende die Elihureden für echt: Gius. Ricciotti (Il libro di Giobbe, Turin—Rom 1924), M. Thilo (1925), N. Peters (1928), P. Szczygiel (1931). E. Sellin (Einl. i. d. A. T., 5. Aufl., Leipz. 1929) nimmt an, daß die Elihureden von dem Verfasser der übrigen Teile des Buches später eingefügt sind.

V. Gottesreden. Hält man sie als Ganzes für unecht (so z. B. P. Volz, 1921 und Joh. Hempel „Das theologische Problem des Hiob", Zeitschr. f. systemat. Theologie 1929, S. 621—689), so nimmt man dem Buch den krönenden Abschluß. Einzelne Teile werden nur auf Grund von Geschmacksurteilen gestrichen (Kap. 40; 41). Als Beispiele für Gottes Schöpfermacht sind Kap. 40; 41 ebensowenig zu beanstanden wie die Beispiele für Gottes Schöpferweisheit (Kap. 38; 39).

Das vorliegende Buch Hiob ist also eine ursprüngliche Einheit.

Das Problem des Hiobbuches. Im Buche Hiob wird das Problem behandelt: Warum leidet ein Gerechter? Das Problem entsteht am Vergeltungsdogma und hängt zusammen mit der Frage nach Gottes Gerechtigkeit. Gottes Gerechtigkeit und die Geltung des Vergeltungsdogmas werden von Hiob bestritten. Vertritt Hiob damit des Verfassers Ansicht, will der Dichter also die herrschende Vergeltungslehre bekämpfen? Nein. Sie wird durch das ganze Buch vielmehr bestätigt und gegenüber von Einwänden befestigt. Der Prolog setzt sie voraus, im Streitgespräch appelliert Hiob trotz seiner Zweifel am Vergeltungsdogma doch bis zuletzt an Gottes vergeltende Gerechtigkeit, die Elihureden treten für die Vergeltungslehre ein, und es ist deutlich, daß sich Hiob nach des Dichters Meinung versündigt mit seinen Worten gegen die Vergeltungslehre und Gottes Gerechtigkeit; vollends der Epilog ist eine Bestätigung des Vergeltungsdogmas.

Daß Hiob im Epilog für sein Leiden entschädigt wird, ist keine Lösung; denn dabei bleibt die Frage nach dem Warum unbeantwortet. Schon Kap. 19 erwartet Hiob eine nachträgliche Wieder-

gutmachung; daß das Gespräch aber weiter geht, zeigt, daß Hiob trotz 14, 13 ff. sich nicht bei dieser „Lösung" beruhigen kann.

Auf Grund von Kap. 28 und 38—42, 6 wird meistens angenommen, der Dichter wolle das als Lösung des Leidensproblems geben, daß man nicht nach dem Warum fragen, sondern sich einfach unter Gottes Willen beugen solle. Dann läge die Lösung des Problems im Verzicht auf eine Lösung. Dagegen ist jedoch zu sagen: kommt Hiob schon Kap. 28 von selbst zu dieser Lösung, so sind alle darauffolgenden Kapitel überflüssig. Ferner: Kap. 28 enthält gar nicht den Verzicht auf eine Lösung, sagt vielmehr, daß Gott dem Menschen die Weisheit kundgetan hat (V. 27 f.): in den Besitz der Weisheit (V. 12. 20. 28) kommt der Mensch durch die Gottesfurcht, und als fromm und gottesfürchtig weiß sich gerade Hiob. Auch die Gottesreden fordern nicht einsichtslose Beugung unter Gottes Willen; sie tadeln vielmehr 38, 2; 43, 3 a die Meinung, Gottes Ratschluß sei unerkennbar. Hiob selbst hat sich stets mit aller Macht dagegen aufgelehnt, daß er auf eine Lösung verzichten und ohne Widerspruch sich fügen solle. Außerdem ist Resignation niemals eine wirkliche Lösung eines Problems. Will doch auch der Dichter selbst nicht auf eine Lösung verzichten, sondern hat eine positive Lösung im Auge, wenn er im Prolog Hiobs Leiden als Bewährungsleiden kennzeichnete. Der Prolog ist aber nur für den Leser da, Hiob erfährt, abgesehen von den Elihureden, nichts von dieser Lösung.

Auch mit dem Blick in die Natur geben die Gottesreden Hiob keine Lösung. Denn auch dabei bleibt das Warum unbeantwortet; und Kap. 12 zeigt, daß Hiob auch in der Natur nur Gottes Rätselhaftigkeit und Ungerechtigkeit sieht.

Eine Lösung geben nur die Elihureden: Gott schickt das Leiden über die Frommen, um sie auf die Sünde ihrer Selbstgerechtigkeit aufmerksam zu machen (36, 6—10). Hiob fürchtete Gott nicht umsonst (1, 9). Diese Lohnsucht erstreckte sich nicht auf den Besitz von Gütern, Kindern und Gesundheit als solchem (den kann er verschmerzen), sondern bestand darin, daß er sich in seiner Gerechtigkeit gefiel. Der Verlust des Besitzes kommt dabei nur insofern in Betracht, als Besitz als ein Beweis von Gottes Wohlgefallen galt, die Entziehung des Segens also als Aberkennung seiner Gerechtigkeit erschien. Das Leiden dient dazu, daß Hiobs Selbstgerechtigkeit zum Vorschein kommt, so daß er sie, von Elihu darauf hingewiesen, als Sünde erkennen und bereuen kann. Elihu wirft neben der Frage nach dem Warum die Frage nach dem Wozu des Leidens auf und gibt auf beide Fragen die Antwort, daß Hiobs Leiden Läuterungsleiden ist. — Nach dem Prolog wird über Hiob ein Bewährungsleiden verhängt, weil der Verdacht besteht, daß Hiob Gott nicht umsonst fürchtet. Besteht der Verdacht zu Unrecht, so ist das Leiden nur Bewährungsleiden; besteht er zu Recht — bei Hiob war das der Fall

— so wird das zur Bewährung gesandte Leiden von selbst zum Läuterungsleiden. Elihu bringt also Hiob zu der Lösung des Leidensproblems, die der Prolog dem Leser gab.

Im Prolog selbst wird noch eine andere Frage aufgeworfen, die erst durch den Verlauf des ganzen Buches gelöst wird: Fürchtet Hiob Gott umsonst? (1, 9.) Es geht um die rechte Frömmigkeit, die vor Gott gilt. Das ist das eigentliche Problem des Hiobbuches: Wann ist ein Mensch vor Gott gerecht? (Die Frage, warum ein Gerechter leidet, ist nur ein Teil oder eine Seite dieses Problems.) Die Antwort hierauf lautet: Der Mensch wird nicht durch eigene Gerechtigkeit vor Gott gerecht*. Der Hiob, der fromm ist wie kein anderer Mensch (1, 8; 2, 3) und von Gott als sein Knecht anerkannt wird, wird vom Satan verklagt, weil er Gott nicht umsonst fürchte, weil er selbstgerecht sei. Daß Hiob tatsächlich selbstgerecht ist, zeigt der in 31 gipfelnde Redestreit, vgl. 32, 1 f. Erst der Hiob, der auf die Elihureden und Gottesreden hin seine Gerechtigkeit aufgibt (40, 4 f.; 42, 2. 3 b. 5 f.), redet das Rechte (42, 7 f.), gilt wieder als Gottes Knecht, ist gerecht vor Gott; daher erfolgt im Epilog die restitutio in integrum. Über die Freunde hingegen entbrennt Jahwes Zorn, weil sie nicht wie Hiob Richtiges z u Gott ('elaj) gesprochen haben (42, 7 f.). Was sie ü b e r Gott gesagt hatten, war richtig gewesen; Elihu konnte es (Kap. 34) aufnehmen und bestätigen. Aber sie beugten sich nicht wie Hiob vor Gott, sie blieben bei i h r e r Gerechtigkeit und bedürfen deshalb der Fürbitte Hiobs des Knechtes Gottes.

In der z e i t l i c h e n A n s e t z u n g des Buches hat man geschwankt zwischen der Zeit vor Mose und der Zeit Alexanders des Großen. Auf vormosaische Zeit schloß man daraus, daß Hiob nach den Schilderungen des Buches in Verhältnissen lebt, die denen der Erzväter entsprechen, sowie daraus, daß Hiob und seine Freunde Nichtisraeliten sind. Doch soll dadurch wohl eher angedeutet werden, daß die im Buch Hiob behandelten Fragen alle Menschen betreffen. Die Sprüche Salomonis, vor allem Prov. 1—9, werden im Buch Hiob wohl schon vorausgesetzt (vgl. Jul. Ley „Die Abfassungszeit des Buches Hiob", Theolog. Stud. u. Krit. 1898, S. 34—70), würden dann also den terminus a quo für das Buch Hiob bilden. Beziehungen zu Amos u. Jes. sind vorhanden (z. B. Hi. 9, 8 Am. 4, 13; Hi. 9, 9; 38, 31 Am. 5, 8; Hi. 14, 11 Jes. 19, 5; Hi. 12, 25 Jes. 19, 14; Hi. 14, 2 Jes. 40, 6; Hi. 9, 8 Jes. 44, 24); doch läßt sich schwer entscheiden, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt. Auf Grund von 12, 18 f. wird oft als terminus a quo 722 oder 586 angenommen; doch ist auch das unsicher. Hesekiel nennt 14, 14. 20 Hiob

* So auch F. Engelmann, der mit Bezugnahme auf entsprechende neutestamentliche Aussagen den Inhalt des Buches Hiob wiedergibt unter dem Titel „Gerecht durch Gott" (1933).

nach Noah und Daniel als Beispiele eines Gerechten; es ist jedoch strittig, ob Hesekiel unser Buch Hiob voraussetzt oder nur auf eine mündliche Erzählung von Hiob anspielt. Auffallend viel Berührungen zeigen sich zwischen Hiob und Jeremia und Klageliedern. Beim Vergleichen der betreffenden Stellen bin ich zu der Ansicht gekommen, daß Jeremia und Klagelieder von Hiob abhängig sind. Dann ist das Buch Hiob also in der Zeit zwischen Salomo und Jeremia entstanden. Babylonische und ägyptische Parallelen zum Buch Hiob gibt es nicht, vgl. Dhorme S. LXXXVI f. und E. König (1929) S. 20—26. Wohl aber ist es möglich, daß der israelitische Verfasser des Buches Hiob mit ägyptischer und auch edomitischer Weisheit vertraut war und sie in die Streitreden mit einflocht, vgl. P. Humbert, „Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel" 1929 und R. H. Pfeiffer, „Edomitic wisdom" ZAW 1926, S. 13—25.

Das Buch Hiob ist, wie schon Luther annahm, eine Dichtung*. Hiob selbst dürfte eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sein und wird wohl von Hesekiel als solche angesehen, wenn er ihn neben Noah und Daniel nennt, ebenso von Jakobus, der Hiob neben den Propheten und Jesus als Beispiel der Geduld nennt (Jak. 5, 11). Regelmäßig durchgeführtes Metrum findet sich im Buch Hiob nicht; doch lassen die Reden sich nach den bei den Psalmen behandelten Gesetzen strophisch gliedern. Dabei ist der masoretische Text vorausgesetzt. Der Text der Septuaginta ist (laut König, S. 3—9) um ein Fünftel kürzer als der masoretische Text. Das ist darauf zurückzuführen, daß die Septuaginta textlich schwierige Stellen, scheinbar überflüssige Wiederholungen und dogmatisch Anstößiges gestrichen oder geändert hat. Am Schluß bringt sie über den masoretischen Text hinaus Angaben über Hiobs Stammbaum, die herausgesponnen sind aus einer Identifizierung Hiobs mit Jobab (Gen. 36, 33). Dem masoretischen Text ist der Vorzug zu geben.

Das Buch Hiob gehört zu den Ketubim. Seine Stellung im Kanon hat geschwankt. Die heutigen hebräischen Bibeln bieten die Reihenfolge: Psalmen, Sprüche, Hiob (chronologische Ordnung); der Talmud und manche hebräische Handschriften: Psalmen, Hiob, Sprüche (Ordnung nach dem Umfang); Septuaginta, Vulgata und Luther: Geschichtsbücher, Hiob, Psalmen (Ordnung nach dem Inhalt). Die Peschitta bringt das Buch Hiob gleich hinter dem Pentateuch, wohl weil nach dem Talmud Moses als sein Verfasser galt. H. M.

---

* Nach Hengstenberg S. 40 ist der Name Hiob mit seiner Bedeutung „der sehr Angefeindete" sinnbildlich. Doch s. das Folgende! W. M.

Das Hohelied.

Inhalt und Aufbau: Das Lied der Lieder handelt von der Liebe eines „Geliebten" (in der Anrede stets dodi, einmal „den meine Seele liebt"; in der dritten Person einmal re'i 5, 16; viermal „den meine Seele liebt" 3, 1—4) und seiner „Freundin", die bald so genannt wird, bald Braut, Schwester, Schönste unter den Weibern u. ä. 7, 2; 5, 2; 6, 9. Der Geliebte wird in der Person des Königs Salomo vorgestellt 3, 7—11; 8, 11 f.; 1, 4. 12; 7, 6; 1, 5. Die Braut wird 7, 1 mit dem Namen Sulamith angeredet, der sowohl mit „Salomo" als mit „šalom" 8, 10 in Verbindung zu bringen ist und auf die symbolische Absicht des Liedes hinweist. Sie trägt diesen Namen auch nicht von Anfang an. Ihre Liebe (diese wird immer mit 'ah^{a}bha bezeichnet, die seine mit dodhim, so in 4, 10 auch die ihre in Anlehnung an 1, 2 f.) ist von Anfang an da, erwacht aber erst mit der Zeit (2, 7; 3, 5; 8, 4) und wird fest und stark, eine Flamme Jahs (8, 6), wie auch die Schönheit und die wehrhafte Kraft der Braut vervollkommnet und vollendet werden (4, 7; 8, 8—10). So ist sie auch anfänglich nicht imstande, den ihr anvertrauten Weinberg zu hüten (1, 6; 2, 15; dann 4, 12; 8, 12); von ihrer unruhigen Sehnsucht nach dem Geliebten wird sie auf langer Suche umgetrieben (1, 7 f.; 3, 1—4; 5, 2—7; 8, 1 f.); aus der Wüste kommt sie, um sich mit dem Geliebten zu vereinigen (1, 5 f.; 3, 6; 8, 5). Viermal wiederholt sich im Lauf des Liedes dieser Rhythmus von Suchen und Finden, Trennung und Vereinigung, Sehnsucht und Erfüllung entsprechend dem vierfachen Ruf „Kehre wieder" in 7, 1. Der Aufbau gliedert sich folgendermaßen: Einleitung: 1, 1 (Überschrift); 1, 2—4 (Die Liebe des Königs); 1, 5. 6 (die noch unvollkommene Braut).

I. Reihe: 1, 7. 8: Suchen und Finden. 1, 9—2, 7: Gegenseitiger Lobpreis der Liebenden. 2, 8—17: Der Gang in den Weinberg.

II. Reihe: 3, 1—5: Suchen und Finden. 3, 6—11: Die Braut als Sänfte und Krone Salomos bei der königlichen Hochzeit. 4, 1—7: Die vollkommene Schönheit der Braut. 4, 8—5, 1: Der Gang in den Garten.

III. Reihe: 5, 2—7: Trennung und Suchen. 5, 8—16: Lobpreis des Geliebten. 6, 1—7, 1: Die Braut als Heerscharen und Wagen. 7, 2—11: Die vollkommene Schönheit der Braut. 7, 12—14: Der Gang in den Weinberg.

IV. Reihe: 8, 1—4: Suchen und Finden. 8, 5—7: Die völlig feste und starke Liebe der Braut. 8, 8—12: Die Braut in ihrer vollendeten Wehrkraft und der Herr des Weinbergs. 8, 13 f.: Der Gang in den Garten.

Trotz der Ähnlichkeit dieser vier Reihen untereinander ist im

ganzen ein Fortschreiten zum Höhepunkt Kap. 8 deutlich, und trotz der vielfachen Wiederkehr gleicher Wendungen und Bilder ist die Darstellung reich an Abwechslung. Besonders eng gehören Reihe 2 + 3 als Mittelstücke zusammen, Reihe 1 + 4 als Rahmen; es korrespondieren aber auch 1+3, 2+4 und 1+2, 3+4. S. noch 2, 7; 3, 5; (5, 8;) 8, 4.

Die Auslegung: Die Auffassung, daß die Idee des Hohenliedes eine moralische sei, indem die „Sunamitin" im Harem den König Salomo von sinnlicher Leidenschaft zu echter ehelicher Liebe bekehrt (Hitzig), wird durch den Hinweis auf die ganz und gar nicht geminderte Glut, die in 7, 2—10 zum Ausdruck kommt, entkräftet, paßt auch nicht zum Charakter der israelitischen Literatur und Kultur und wird heute nicht mehr vertreten. Auch die dramatische Auffassung, nach welcher die Sulamith ihrem Geliebten, einem Hirten, durch den König Salomo entrissen, aber schließlich wieder mit ihm vereinigt wird, führt zu Schwierigkeiten und Künsteleien. Die sog. historische Deutung sieht nach dem Vorbild der von Wetzstein hierfür herangezogenen „Dreschtafel" im Hohenlied ein Bündel von Hochzeitsliedern, in denen Braut und Bräutigam König und Königin spielen und gegenseitig ihre körperlichen Vorzüge rühmen. An dieser Deutung ist die Erkenntnis beachtenswert, daß die Schilderung der beiden Liebenden nicht als literarischer oder historischer Einzelfall zu werten ist, sondern eine allgemeinere Deutung und Anwendung verlangt. Die Deutung ist aber insofern unzureichend, als sie sich in der Hauptsache nur an den Preisliedern orientiert; außerdem kann man das kunstvolle Werk eines hochkultivierten Dichters nicht in eine Reihe stellen mit den kunstlosen Erzeugnissen bäurischer Derbheit aus einer ganz andern Zeit und Kultur. Vor allem steht aber das unlösbare Rätsel da, wie denn ein solches Werk zur Aufnahme in den Kanon gelangt sei. Die einzige Deutung, die diese Frage befriedigend löst, ist die allegorische, die in der Kirche von jeher gegolten hat und durch das Alte wie durch das Neue Testament bestätigt wird. Unter der Liebe Salomos und der Sulamith wird der Bund Gottes mit seinem Volk dargestellt, in seiner Herrlichkeit und mit den mannigfachen Störungen, die er erleidet, aber auch und vor allem mit der Aussicht auf eine künftige, endgültige und vollkommene Herstellung. Die Preislieder auf die Braut schildern dann unter dem Bild ihrer körperlichen Vorzüge die Nährkraft der Kirche nach innen, unter dem Bild ihrer kriegerischen Tüchtigkeit die Wehrkraft der Kirche nach außen. Auf eine solche Deutung führt im Liede selbst die symbolische Verwendung des Namens Salomo, die Aussage, daß die Liebe eine Flamme Jahs sei (8, 6), und das Bild von der königlichen Hochzeit, das deutlich mit Ps. 45 zusammenstimmt. Vollends läßt die Verwendung der Bilder des Hohenliedes bei den Propheten keinen Zweifel an der Richtigkeit der allegorischen Aus-

legung. (Israel als Jahwes Eheweib Hos. 2; die Wüstenzeit als Brautzeit Hos. 2, 16; Jer. 2, 2; Ez. 20, 35; die Verlobung in Ewigkeit Hos. 2, 21 f.; Gott hat sich sein Volk zum Bund erzogen Ez. 16, 3—14; der Abfall des Volkes wird als Hurerei bezeichnet Jer. 2. 3 u. a.; das Volk als Weinberg Jahwes Jes. 5 [„ein Lied meines Geliebten, dodhi!"]). Im Neuen Testament wird das Bild von Bräutigam und Braut für das Verhältnis Christi zu seiner Kirche übernommen: Joh. 3, 29; Mt. 9, 15; Mt. 22, 2; 25, 1—13; Mt. 20, 1; 21, 28—33 (der Weinberg, s. auch Luk. 13, 6. 34 und zu letzterer Stelle: Cant. 2, 15; anders allerdings Zahn); 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 25—32; Off. Joh. 3, 20; 19, 7 ff.; 21, 2. 9 ff.; 22, 17.

Als Verfasser wird in der Überschrift Salomo genannt. Dazu paßt die erwähnte inhaltliche Verwandtschaft mit dem korachitischen Psalm 45 und die spätere Verwendung des Canticum bei den Propheten; ferner seine sprachlichen Berührungen mit Ps. 72 und den Sprüchen (vgl. nach Hengstenberg Cant. 4, 9 mit Prov. 1, 9; Cant. 5, 6: Prov. 1, 28; Cant. 4, 12: Prov. 5, 15—18; Cant. 8, 7: Prov. 6, 31; Cant. 4, 11: Prov. 16, 24; Cant. 7, 10: Prov. 23, 31; Cant. 1, 11: Prov. 25, 11). Die vielen erlesenen Bilder und seltenen Worte weisen auf einen Geschmack, der durch Berührung mit fremdländischer Kultur sich ausgebildet hat, was wiederum auf Salomo besonders zutrifft. Das durchgehens verwendete š^{e} weist nicht notwendig auf ein spätes Stadium der Sprachentwicklung, sondern kennzeichnet die poetische Diktion, während in 1, 1 das '^{a}šer dem Prosacharakter der Überschrift entspricht. G. M.

Ruth.

Aufbau: Die Erzählung von der Moabitin Ruth, die nach gemeinsam erlebtem Leid aus Treue ihre Schwiegermutter nicht verläßt und schließlich in Bethlehem die Frau eines angesehenen Mannes und die Stammutter des davidischen Geschlechtes wird, ist so angelegt, daß dem leidvollen Anfang in Kap. 1 der verheißungsvolle Ausgang in 4, 13 ff. gegenübersteht (vgl. 4, 10 mit 1, 11 ff.; 4, 14 ff. mit 1, 19 ff.). Dazwischen 3, 1—4, 12 wird das Werden des Verhältnisses von Boas und Ruth erzählt, und zwar in Kap. 2 die unabsichtliche, in Kap. 3 die absichtlich herbeigeführte Begegnung, in Kap. 4, 1—12 die Überwindung der letzten Hindernisse.

Literarische Eigenart und Stellung im Kanon: Ruth gehört zu den Ketubim und steht im hebräischen Text unter den fünf Megilloth*; es ist die Festrolle für das jüdische Pfingstfest.

* Die übrigen Megilloth sind: Hoheslied (gelesen am Sabbat im Passahfest), Klagelieder (gelesen am 9. Ab, am Tag der Einnahme Jerusalems), Prediger (gelesen am Sabbat im Hüttenfest), Esther (gelesen am Purimfest), vgl. König, Einl. S. 466.

W. M.

Bertheau (Kommentar im kurzgefaßten exeg. Handbuch z. A. T. 1883) hält bei Zählung von 22 Büchern im Alten Testament die Stellung von Ruth hinter Richter für die ursprüngliche. Aber auch wenn dies zuträfe, könnte Ruth keinesfalls als dritter Anhang zum Richterbuch betrachtet werden*. Es spielt zwar in der Richterzeit und erzählt wirkliche historische Begebenheiten (die Auffassung, die Namen Ruth, Orpa, Machlon, Kiljon, Naemi, Boas seien symbolisch und die Erzählung also erdichtet, ist in sich undurchführbar und scheitert an den historischen Angaben 1, 1; 4, 7; 4, 18—22), bildet also stofflich eine Ergänzung zu dem, was die Bücher Sam. u. Kön. über das Haus Davids berichten, aber dies historische Interesse tritt nur in dem Stammbaum 4, 18—22 hervor, der in zehn Gliedern mit 7maligem „holidh" von Perez bis auf David geführt wird (vgl. 1. Chron. 2, 4 ff.). Im übrigen bildet das Buch ein selbständiges Ganzes und unterscheidet sich durch seinen mehr epischen und idyllischen** Charakter von der prophetischen Geschichtsschreibung der Bücher Sam., Kön. und Richter. Auch von jeder außerhalb der Erzählung liegenden Tendenz ist das Buch frei; daß es das Problem der Verehelichung mit nichtisraelitischen Frauen, das in der Zeit Esras und Nehemias brennend war, lösen oder auch nur anrühren wolle (Bertholet im Kurzen Handkommentar z. A. T. 1898), dafür fehlt jeder Anhaltspunkt. Daß Ruth, die Moabitin, im Volk Israel und unter den Flügeln seines Gottes eine neue Heimat findet (gegen 5. Mose 23, 4), wird in der Erzählung selbst als ein besonderer und nicht zu verallgemeinernder Fall gewertet, indem es motiviert wird einmal durch die große Treue der Ruth gegen ihre Schwiegermutter, die wiederum eng mit ihrer Entscheidung für den Gott Israels zusammenhängt (1, 16 f.; 2, 11 f.; 4, 15), vor allem aber durch die Tatsache, daß Ruth die Ahnmutter Davids werden sollte; unter diesem Gesichtspunkt ist 4, 12 der Hinweis auf die Geburt des Perez durch die Thamar zu verstehen, wo ebenfalls die messianische Linie durch eine Löserehe auferbaut worden war (1. Mose 38). In derselben Richtung liegt es, daß Thamar und Ruth im Geschlechtsregister Christi Mt. 1 aufgeführt werden. Damit ist die Bedeutung des Buches und der Grund seiner Einreihung in den Kanon gegeben. Zugleich fällt von hier aus ein Licht auf den universalistischen Zug der Heilsgeschichte.

Abfassungszeit: Wegen 4, 22 kann das Buch nicht vor dem Höhepunkt der Herrschaft Davids geschrieben sein. Die Sprache stimmt mit der von Sam. u. Kön. überein und wird von Rothstein

---

* Hier würde die Einfügung auch den symmetrischen Aufbau stören (s. unter „Richterbuch" S. 69 f.). W. M.

** Goethe nennt das Buch Ruth „das lieblichste kleine Ganze, das uns episch und idyllisch überliefert worden ist" (Kautzsch, Beilagen S. 199). W. M.

geradezu klassisch genannt (Einltg. i. d. Lit. des A. T. 1896). Aus den Chaldaismen, die nur im Munde der redenden Personen vorkommen, kann nicht auf späte Abfassung geschlossen werden. Daß Ruth in exilischer Zeit verfaßt sei, wollte man daraus schließen, daß in 4, 7 ein Brauch als „vormalig", also veraltet bezeichnet wird, der dem in 5. Mose 25, 9 erwähnten ähnlich ist; wenn nun das 5. Buch Mose erst von 622 an in Israel offizielle Geltung hatte, dann müßte Ruth entsprechend später verfaßt sein. Aber bei Annahme der mosaischen Verfasserschaft des Pentateuch kann die Aussage, daß der Brauch des Schuhausziehens in der Richterzeit noch bestand, sehr wohl aus der Königszeit stammen. Die Ansetzung in der Zeit Esras und Nehemias ist wegen des harmonischen, tendenzfreien und unproblematischen Charakters des Buches schlechthin ausgeschlossen.

G. M.

Die Klagelieder.

Aufbau und Inhalt: In fünf Kapiteln, mit je 22 Versen, die außer im 5. Kap. alphabetisch geordnet sind (doch in Kap. 2—4 folgt 'Ain auf Pe), wird eine Klage gehalten über das zerstörte Jerusalem. Kap. 1; 2 u. 4 beginnen mit 'ekha. In der äußeren Einteilung gleicht das 2. Kap. dem 1. und das 5. dem 4. Es enthalten nämlich in Kap. 1 u. 2: v. 1 die Überschrift (Angabe des Themas); v. 2—10 eine Beschreibung des Elends; v. 11—19 eine zur tieferen Besinnung und Sündenerkenntnis führende Klage; v. 20 bis 22 ein Gebet an Jahwe. (Verteilung: 10. 12.) Kap. 4 u. 5 verteilen die Verse in Strophen zu 10. 10. 2., wobei ebenfalls in der zweiten Strophe der Tiefpunkt der Trostlosigkeit und die Wendung zur inneren Umkehr erreicht wird. Dem prophetischen Droh- und Trostwort in 4, 21 f. entspricht in 5, 21 f. das abschließende Gebetswort. — Inhaltlich entsprechen sich dagegen Kap. 1 u. 5, und andererseits 2 u. 4; in 1 wird die trauernde Tochter Zion beschrieben, in 5 sind es die einzelnen Glieder der Stadtgemeinde, die ihre Not in Wir-Form klagen, vielfach mit Ausdrücken, die schon in Kap. 1 vorkamen: Vgl. 5, 3 u. 1, 1 b; 5, 5 u. 1, 11. 19; 5, 16 u. 1, 6 a; 5, 18 u. 1, 4 b; 5, 21 b u. 1, 7 b. Ebenso wird Kap. 2 mit 4 zusammengeschlossen durch den Gedanken, daß der Schmuck Israels, nämlich Jerusalems heilige und profane Bauten, seine weltlichen und geistlichen Führer, durch das Zorngericht Gottes zuschanden gemacht worden ist. (4, 1 u. 2, 1; 4, 3—5 u. 2, 11 f.; 4, 10 u. 2, 20; 4, 11 u. 2, 1—4. 17; 4, 12 u. 2, 15; 4, 13 u. 2, 14; 4, 20 u. 2, 9.) Auch hier ist in Kap. 2 mehr von den Bauten der Stadt die Rede, in Kap. 4 tritt die Not der Bewohner mehr hervor. — In diesem Aufbau ist Kap. 3 äußerlich und inhaltlich der Mittelpunkt. Hier hat jeder Vers drei mit dem gleichen Buchstaben beginnende Stichen.

Bei Zählung von 22 Versen (der masoretische Text zählt 66) verteilen diese sich in Strophen zu 6. 1. 8. 1. 6., von denen die mittelste den Höhepunkt des ganzen Buches darstellt. In Kap. 3 wird die aus den Psalmen und Hiob bekannte Gestalt des leidenden, klagenden und in der Beugung vor Gott zur Ruhe kommenden Menschen als Symbol für die rechte Einstellung zu der geschilderten Not vor Augen gestellt. In diesem Kapitel sind die einzelnen Stichen durchweg in einem hinkenden Rhythmus gehalten, der dadurch entsteht, daß die zweite Hälfte des Stichos jeweils kürzer ist als die erste. Dieser sogenannte Klagelieder- oder Qina-Rhythmus wurde zum erstenmal von Budde eingehend dargestellt („Das hebräische Klagelied", ZAW 1882, 1 ff.) und auch an andern Stellen des Alten Testaments beobachtet. Er findet sich auch in den Kapiteln 1, 2, 4 und 5 der Klagelieder, besonders häufig in Kap. 2; er kommt aber in diesen Kapiteln so unregelmäßig vor, daß die seit Budde immer wiederholte und noch in der letzten Auflage von Sellins Einleitung (1933) wieder aufgenommene Behauptung, Kap. 1—4 sei im Qina-Rhythmus gedichtet, nicht mehr gelten kann. Ebensowenig aber die andere These, daß Kap. 5 sich in diesem Punkt von 1—4 unterscheide; denn in 5 treten Qinaverse vereinzelt auf, genau wie in den andern Kapiteln. Einzig Kap. 3 führt den Qina-Rhythmus durch.*

Verfasser: Angesichts dieses kunstvollen und durchdachten Aufbaus fällt die Notwendigkeit fort, diese fünf Kapitel auf ebenso viele oder wenigstens drei verschiedene Autoren zu verteilen. Die Tradition nennt als Verfasser den Propheten Jeremia. Daß die Klagelieder sehr bald nach der Katastrophe 586 abgefaßt sind, ist wegen der Deutlichkeit der Schilderungen und wegen der lebhaften Anteilnahme des Verfassers an dem Schicksal Jerusalems wahrscheinlich. Der Zeit nach könnte also Jeremia der Verfasser sein. Es spricht dafür auch die weitgehende Übereinstimmung im Wortschatz, vor allem aber die inhaltliche Verwandtschaft mit der Prophetie Jeremias, der Hinweis auf die Schuld, die Anklage gegen falsche Propheten und verantwortungslose Priester, das Abtun aller Zuversicht auf menschliche Hilfe. Besonders sprechende Anlehnungen an das Buch Jeremia sind ferner: 1, 1 (Jer. 51, 5); 1, 16 (; Jer. 8, 23); 2, 22 a (Jer. 6, 25; 20, 3. 10; 46, 5; 49, 29); 4, 2 (Jer. 22, 28); 4, 6 (Jer. 23, 14); 5, 7 (Jer. 31, 29); 5, 21 (Jer. 4, 1; 31, 18). —

* Was ganze Abschnitte angeht, so ist uns etwas Vergleichbares zum „Hinkrhythmus", der Qina-Strophe, nur mit umgekehrter Betonung, entgegengetreten im „Richterbuch" in dem auf S. 71 nachgewiesenen Schema und in den „Samuelisbüchern" auf S. 82 in der Aufeinanderfolge: Eli-Samuel, Samuel-Saul, Saul-David. Andererseits sei doch auch darauf hingewiesen, daß Marti an der o. S. 169 ff. genannten Stelle über Buddes Qina-Metrum, dem er zustimmt, einschränkend schreibt, „wenn schon dieses Schema von hinter der Mitte halbierten Versen nicht die besondere Eigentümlichkeit des Klageliedes ist".
W. M.

Gegen jeremianische Verfasserschaft wird hauptsächlich 2, 9 angeführt als im Tatsachenwiderspruch stehend gegen Jer. 42, 4 ff., und ferner 4, 17. 20, weil Jer. sich mit der Hoffnung auf das ägyptische Bündnis und mit dem Vertrauen auf Zedekia nicht hätte identifizieren können. Zu 2, 9: daß in heidnischer Umgebung Thora und Prophetie weiterleben sollten, lag nicht im Gesichtskreis von Jeremias prophetischem Auftrag; er selbst befand sich 42, 4 ff. noch im Heiligen Land. In 4, 17 ff. redet der Prophet nicht von sich, sondern aus der Seele der Kinder Zions; ihr Eingeständnis, daß sie an ihren falschen Hoffnungen zuschanden geworden sind, ist ganz in Jeremias Sinn.

Stellung im Kanon: In den hebräischen Handschriften hat das Buch seinen Platz unter den Hagiographen; in LXX, auch bei Josephus und den Vätern folgt es auf das Buch Jeremia. G. M.

Der Prediger Salomo.

I. Inhalt und Aufbau: Auf die Überschrift 1, 1 folgt das Motto 1, 2 „Eitel Eitelkeiten, sprach Qoheleth, eitel Eitelkeiten, alles ist eitel". Dieses Wort steht in fast gleicher Gestalt auch am Schluß der Erörterungen (12, 8); es bildet also den Rahmen, in den alles hineingestellt ist. Außerdem kommt das Wort hebhel (eitel) noch 30 mal vor als ein das ganze Buch durchklingender Grundton. Die Feststellung von 1, 2 ist auch die Basis, auf der sich nun die Frage erhebt, um deren Beantwortung es im Buch Qoheleth geht: „Was für einen Gewinn hat der Mensch von all seiner Mühsal, mit der er sich abmüht unter der Sonne?" (1, 3.)

1.) Zunächst wird die Frage **negativ** beantwortet: es gibt keinen Gewinn; denn: **a)** bei dem **ewigen Kreislauf** der Dinge gibt es nichts Neues und nichts Bleibendes unter der Sonne 1, 4—11; **b)** bei allem **Geschehen und Tun** bleibt Verkehrtheit und Mangel bestehen (1, 12—15), und selbst das Weisheitsstreben bringt nur Schmerz ein (1, 16—18); **c)** auch der Erwerb von **Besitz** und Genußmöglichkeiten bringt keinen Gewinn 2, 1—11; **d)** welchen Wert hat **die Weisheit** im Unterschied von der **Torheit**? α) der Weise hat zwar vor dem Toren den Vorzug, daß er nicht im Dunkeln tappt 2, 12—14 a; β) doch ist das Leben hassenswert, weil der Weise und der Tor das gleiche Schicksal im Leben und das gleiche Schicksal des Sterbenmüssens hat 2, 14 b—17; γ) verhaßt ist auch die Mühe, deren Ertrag man der Gewalt des Nachfolgers überlassen muß, von dem man nicht weiß, ob er weise oder töricht ist 2, 18—21.

2.) Dann aber wird die Frage „was wird dem Menschen für all seine Mühsal" (2, 22 f.) **positiv** beantwortet: der Gewinn besteht

trotz aller Mühsal in dem schlichten frohen Lebensgenuß, den Gott den Seinen gibt, während er ihn den Sündern versagt 2, 24—26. Auch dieser Gedanke kehrt im folgenden immer wieder. Der Grundton „Eitelkeit und Mühsal“ bleibt; darüber aber legt sich dominierend der neue Ton: „in Gottesfurcht aus Gottes Hand empfangene Freude an Genuß und Arbeit“. — Von diesem neugewonnenen Gesichtspunkt aus werden nun die eben behandelten Gebiete **in gleicher Reihenfolge** noch einmal ins Auge gefaßt: **a)** Nun zeigt sich, daß **der ewige Kreislauf** der Dinge von Gott geordnet ist: alles hat seine Zeit, alles hat Gott schön gemacht zu seiner Zeit, wenn der Mensch auch nicht alles ergründen kann 3, 1—15; **b)** 3, 16—5, 8 handeln von der rechten und der falschen Einstellung zum **Tun und Geschehen**: Verkehrtheit und Unrecht der Welt wird einst von Gott gerichtet werden; Gott läßt die Menschen in Not kommen, um sie zu prüfen und sie zur Erkenntnis ihrer Nichtigkeit zu bringen (3, 16—22), dagegen sind die Notleidenden, die niemanden (also weder Gott noch Mensch) als Tröster haben, unglücklich (4, 1 ff.), und ebenso die, die vor lauter Betriebsamkeit nicht zur Ruhe kommen (4, 4 ff.); deshalb ist auch das Alleinstehen ein Übel (4, 7—12), wie andererseits große Volkstümlichkeit nicht von Dauer ist (4, 13—16). Die rechte Stellung zum Weisheitsstreben ist diese: Auch Gott gegenüber soll man nicht zuviel tun wollen (4, 17—5, 6), und bei vorkommenden Ungerechtigkeiten soll man das Eingreifen den dazu berufenen Instanzen überlassen (5, 7 f.). **c)** 5, 9—6, 7 handelt vom **Besitz**. Der Geldgierige hat keine Ruhe und keinen Ertrag. Daher ist es gut, wenn Gott den Menschen zum Lebensgenuß kommen läßt, böse aber, wenn das nicht der Fall ist (d. h. nach 2, 26: böse hat es der Sünder). **d) Von Weisheit und Torheit** handelt 6, 8—12, 7: α) Der Vorzug, den der Weise vor dem Toren hat, besteht darin, daß er statt ziellosen Strebens etwas Festes vor Augen hat (6, 8 f.), und daß er nicht mit dem Allmächtigen hadert (6, 10—12); daß er weiß, was dem Menschen gut ist (7, 1—14), und wovor er sich zu hüten hat (7, 15—22). Wenn der Mensch auch Gottes Tun nicht ergründen (7, 23 f.), sondern nur feststellen kann, daß Gott den Menschen recht schuf, dieser aber viele Künste sucht (7, 25—29), so hält doch der Weise die Gebote im Gedanken an das kommende Gericht und weiß, daß die Vergeltung doch nicht ausbleibt (8, 1—13). β) Zwar bleibt es hart und unergründlich, daß Gott den Gerechten und den Ungerechten, den Weisen und den Toren das gleiche Schicksal im Leben und im Sterben gibt (8, 14—9, 3), doch jetzt folgt daraus nicht mehr der Lebenshaß, sondern die Aufforderung zum Genuß des Lebens in Freude und Arbeit (9, 4—10). γ) Aus der Erkenntnis, daß der Ertrag nicht von des Menschen Tun oder Laufen abhängt (9, 11 f.), ergibt sich, daß Weisheit zwar nicht

immer anerkannt wird (9, 13—16), und doch ist Weisheit besser und nutzbringender als Torheit (9, 17—10, 4); daß Ungeeignete in hohe Stellen kommen und Fähige nicht (10, 5—7), und doch wird einst das rechte Verhältnis hergestellt (10, 8—11); Weisheit und Torheit kommen an den Tag (10, 12—15) mit ihren bösen oder guten Folgen (10, 16—20); auch hier ergibt sich statt des Hasses gegen die Mühe, deren Ertrag ein anderer erntet, die Ermunterung, froh zu arbeiten und im Gedanken an Gottes Gericht zu genießen, ehe die böse Zeit des Alters und der Tod kommt (11, 1—12, 7).

12, 8: Motto-Ausklang. 12, 9—12: Epilog über Qoheleth als Ermunterung, sein Buch zu lesen. 12, 13 f.: Zusammenfassung: fürchte Gott und halte seine Gebote mit Rücksicht auf das kommende Gericht. Es ist dies tatsächlich der Grundgedanke des Buches, und Delitzsch (1875) hat mit Recht Qoheleth als das „Hohelied der Gottesfurcht" bezeichnet. Die Skepsis ist mit 2, 24 ff. überwunden, freilich nicht so, daß das Auge sich nun vor der bestehenden Not und Mühsal verschlösse, wohl aber so, daß der Fromme trotz aller Mühsal und aus aller Mühsal aus Gottes Hand den Gewinn der Freude erhält.

Qoheleth redet von der Eitelkeit, der alle Kreatur unterworfen ist (vgl. Röm. 8, 20), und davon, daß die ganze Welt im argen liegt (vgl. 1. Joh. 5, 19); ebensosehr aber spricht Qoheleth davon, daß die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze ist und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat (vgl. 1. Tim. 4, 8). Zwar bleibt Eitelkeit und Mühsal; aber der Fromme erhält schon jetzt aus Gottes Hand die Freude an Genuß und Arbeit, und dereinst wird Gott Gericht halten und alles zurechtbringen (Stellen wie 3, 17; 11, 9; 12, 14 lassen sich nicht auf nur diesseitige Vergeltung beziehen). Der Mensch kann zwar Gottes Plan nicht ergründen; deshalb bleibt ihm vieles, was hier unter der Sonne geschieht, rätselhaft, und er muß der Lösung, die das kommende Gottesgericht bringen wird, harren. Aber eben deshalb kann und soll er sich mit dem begnügen, was Gott schon jetzt den Seinen gibt.

II. Einheitlichkeit und Echtheit. Der Schlüssel zum Verständnis des Buches liegt in 2, 22—26: vom Glauben her erhält die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens ihre Antwort. Nichts kann also dem rechten Erfassen des Buches mehr Abbruch tun, als wenn man solche Stellen als spätere Glossen einer überängstlichen frommen Seele ansieht (Siegfried 1898; Podechard 1912; Volz 1921). Das Buch enthält anscheinend widerspruchsvolle Stücke. Daher kommt es, daß Luther darin ein Trostbuch sah, während Friedrich der Große den Skeptizismus als Hauptinhalt des Buches ansah und es deshalb hochschätzte, wie auch H. Heine es das „Hohelied der Skepsis" genannt hat. Das widerspruchsvolle Aussehen

des Buches hat ferner zu der Ansicht geführt, es kämen hier verschiedene Anschauungen zu Wort, und das Ganze sei als Dialog zu fassen oder auch als Musterkarte von Ansichten über den Wert des Daseins, ohne daß eine Entscheidung für eine dieser Ansichten getroffen würde. Heute wird das fast allgemein abgelehnt. Siegfried (und nach ihm andere) suchte das Problem literarkritisch zu lösen: als Grundschrift nahm er das Werk eines pessimistischen Juden an, der am Glauben Schiffbruch litt; das sei ergänzt worden von einem epikureischen Sadduzäer, ferner von einem zur Gruppe der Weisen Gehörigen, dann von einem ängstlichen Frommen, schließlich noch von einigen nicht näher zu charakterisierenden Glossatoren. Mit Recht wird auch das heute meist abgelehnt, da ein Buch unmöglich so entstehen kann. Als Einheit fassen das Buch z. B. Thilo (1923), Allgeier (1925), Kuhn (Beih. z. ZAW 43, 1926), Vischer (1926), Odeberg (Uppsala 1929), Hertzberg (1932); dabei ist auch kein Grund, dem Menschen Qoheleth innere Geschlossenheit und dem Buch logisch fortschreitenden Gedankengang abzusprechen, wie es Galling tut („Kohelet-Studien", ZAW 1932, S. 276—299): Inhaltlich ist eine klare Anschauung in dem Buch vorhanden. Die doppelte Stellung zur Welt besteht auch für uns Christen, solange Gottes Schöpfung noch unter dem Fluch steht und die Parusie noch nicht eingetreten ist, und eben von der Eschatologie her ergibt sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit, in dieser Welt zu stehen in der Verantwortung vor Gott und in freudig empfangender Dankbarkeit gegen Gott. Auch formal zeigt das Buch mehr als eine bloße Aneinanderreihung von Gedanken: eine klare Gedankenführung ist wenigstens im großen und ganzen vorhanden (s. o.), wenn sich auch einzelne Sprüche nicht immer ganz klar einordnen. Galling (a. a. O.) löst das Buch in lauter einzelne Sentenzen auf, betrachtet ihre Anordnung im Buch Qoheleth als sekundär und schüttelt deshalb die Sentenzen willkürlich durcheinander; dadurch gewinnt er auch ein falsches Bild von dem Menschen Qoheleth. Er nimmt den Ausgangspunkt von dem, was am Schluß des Buches steht, und stellt sachlich und biographisch das ans Ende, was im heutigen Buch am Anfang steht. Da das Buch Qoheleth in der uns vorliegenden Gestalt fortschreitenden Gedankengang und klare, aus sachlichen und wörtlichen Responsionen ersichtliche Gliederung zeigt, ist diese Anordnung als die ursprüngliche anzusehen und das Buch als von vornherein wohldisponiertes Werk zu betrachten. Aus der sachlichen Anordnung ergibt sich dann ganz von selbst das biographische Bild von dem Menschen Qoheleth: ist sachlich und in der äußeren Anordnung die positive Antwort das letzte Wort und das Ziel, zu dem die Erörterung führt, so steht auch biographisch die lebensbejahende Einstellung am Schluß. Einen fortlaufenden Gedankengang herauszustellen, hat zuletzt Thilo versucht, freilich auch unter Verkennung der

zentralen Bedeutung von 2, 24 ff. und der parallelen Gedankenführung in 1, 3—2, 21 und 2, 22—12, 7. — 12, 9—14 wird fast allgemein als späterer Nachtrag von einer Hand oder mehreren Händen angesehen. Geht man von dem Gesichtspunkt aus, daß Anfang (1, 2) und Schluß des Buches (12, 8) sich entsprächen, so ist gerade 12, 9 f. als Entsprechung und Ergänzung zu 1, 1 für echt anzusehen; beide Male wird von Qoheleth in dritter Person gesprochen, wie übrigens auch 1, 2; 7, 27; 12, 8 (freilich werden diese Stellen z. T. auch als unecht angesehen). Delitzsch hebt mit Recht hervor, daß Ausdrucks- und Satzbildungsweise des Epilogs sich auch im übrigen Buche belegen lassen. Daß Qoheleth von sich in dritter Person und im Tempus der Vergangenheit redet, entspricht der Art, wie z. B. auch Moses von sich redet. Daß der Epilog von dem Verfasser des übrigen Buches stammt, ist also durchaus wahrscheinlich.

III. Verfasser und Zeit. (Prov. 1—29 und Cant. sind im folgenden als salomonisch vorausgesetzt.) 1.) Verfasser: Das Buch will von Salomo sein. Salomo wird zwar nicht mit Namen genannt, doch geht aus 1, 1; 12, 9 und den autobiographischen Schilderungen 1, 12—2, 10; 7, 26 ff. deutlich hervor, daß Salomo gemeint ist. Der Name Qoheleth, dessen Bedeutung umstritten ist, der aber doch wohl den „Redner in einer Versammlung" bezeichnet, bezieht sich wohl nicht auf 1. Kön. 8, 1 f. (das Verbum qahal kommt auch sonst noch häufig vor), sondern besagt, daß „Salomon here, in the following writing, functions as or speaks in his capacity of 'qohel'" (Odeberg). Fast allgemein sieht man in der salomonischen Schilderung des Buches Qoheleth eine bloße Einkleidung: ein späterer Verfasser lege seine Anschauungen dem Salomo in den Mund als dem Mann, der am meisten Weisheit und Genußmöglichkeiten gehabt habe. Als Grund für diese Annahme wird angeführt:

a) Eine solche Einkleidung haben wir in der apokryphen Sapientia Salomonis (vor allem Kap. 7—9). — Jedoch zeigt der Vergleich von Sap. und Qoh. einen bedeutsamen Unterschied: Sap. lehnt sich fast zitatenhaft an Schriften und Stellen an, die von Salomo stammen oder von ihm handeln. Qoh. dagegen ist auffallend original und zeigt keine Spur von sklavisch nachahmender Anlehnung, wie sie bei Pseudepigraphen üblich ist. Die Beziehungen von Qoh. zu den Sprüchen Salomos sind nur allgemeinerer Art, und das Buch Qoh. (vor allem 9, 11) entspricht nur in der Grundhaltung dem salomonischen Ps. 127, 1 f. Im Buch Qoh. erscheint auch die salomonische Verfasserschaft nicht bloß als Einkleidung (so, daß ein späterer Verfasser seine Ansichten den Salomo aussprechen und durch biographische Mitteilungen erläutern ließe), sondern 1, 1 bezeichnet ausdrücklich den Davidssohn als den Verfasser des Buches und 12, 9 identifiziert ihn mit dem Verfasser der Proverbien. Auch Sap. setzt das Buch

Qoh. als salomonisch voraus, da sie zur Charakterisierung Salomos (Kap. 7—9) neben den Proverbien und den betreffenden Abschnitten des Königsbuches auch Qoh. benutzt.

b) Der Verfasser gebe selbst die salomonische Fiktion auf, wenn er 1, 12 sagt: „ich war König". — Dieses hajithi melekh entspricht jedoch durchaus dem ger hajithi von Ex. 2, 22: er ist es geworden und ist es noch, wobei nicht das zeitliche Verhältnis, sondern die Tatsache des Gewordenseins ins Auge gefaßt wird.

c) Mit dem Ausdruck „die vor mir über Jerusalem gewesen sind" (1, 16) wird nicht eine Reihe davidischer Könige vorausgesetzt, sondern nur das auch vor David schon bestehende Stadtkönigtum von Jerusalem; ist doch in 1, 16; 2, 7. 9 nur von Jerusalem und nicht wie in 1, 12 auch von Israel die Rede, und 2, 7. 9 heißt es: „die vor mir in Jerusalem waren".

d) Sprüche, die vom König handeln, finden sich auch in den salomonischen Proverbien; daraus folgt also nicht, daß der Verfasser ein Untertan und kein Herrscher sei.

e) Für unmöglich hält man, daß Salomo über bestehende Ungerechtigkeit klage (Qoh. 3, 16; 4, 1 ff.; 5, 7), statt sie zu beseitigen. Aber abgesehen davon, daß es sich hier um Verhältnisse außerhalb von Salomos Machtbereich handeln könnte, gibt es auch unter dem gerechtesten und weisesten Herrscher gerichtlich nicht zu erfassende Ungerechtigkeit und Bedrückung. Solche Klagen über schlechte Rechtsprechung wären auch gerade auf Grund von solchen Fällen, wo Salomo eingreifen mußte, erklärlich. 5, 7 f. scheint auch auf solches Eingreifen hinzuweisen. Schließlich zeigen Warnungen aus Salomos Munde (wie Prov. 1, 11—14; 2, 13 ff.) vor Gemeinschaft mit bösen Leuten, daß auch Salomo von bösem Tun anderer wußte und doch nicht gegen sie direkt vorging.

f) Während man früher z. T. annahm, der Verfasser des Buches sei ein Einwohner Alexandrias gewesen, versetzt man ihn heute meist wieder nach Jerusalem; damit fällt ein weiterer Einwand gegen salomonische Verfasserschaft weg.

2.) Zeit: Als Hauptargument gegen salomonische Herkunft des Buches wird angeführt, daß es gar nicht in so früher Zeit entstanden sein könne:

a) Die Sprache sei der von Talmud und Mischna sehr verwandt (vgl. die Listen bei Delitzsch, Siegfried, Podechard). Bei der Nachprüfung des „Glossars der Spracheigentümlichkeiten in Kohelet" von Delitzsch bin ich zu folgendem Ergebnis gekommen: α) Für die Zeitbestimmung des Buches haben zunächst alle die Worte auszuscheiden, die sich nur in Qoh. finden; denn auch die mit den Endungen -ôn und -ûth gebildeten ἅπαξ λεγόμενα sind kein Kennzeichen für

späte Zeit, da solche Wortbildungen auch in früher Zeit vorkommen, z. B. 'almanuth Gen. 38, 14, malkuth Num. 24, 7, šᵉbhuth Deut. 30, 3, šᵉriruth Deut. 29, 18, riph'uth Prov. 3, 8; ga'on Ex. 15, 7, dᵉ'abon Deut. 28, 65, chippazon Ex. 12, 11, killajon Deut. 28, 65, maššа'on Prov. 26, 26; vgl. hierzu auch R. D. Wilson „Scientific Biblical Criticism" (Princeton Theol. Review 1919 S. 190 ff. 401 ff.), Teil D „The Grammar", Abschn. „Abstract formations in ut, on, an". Wilson weist u. a. nach, daß solche Wortbildungeen sich auch in den außerhebräischen semitischen Sprachen finden, u. zw. von der ältesten bis zur jüngsten Zeit. Sodann findet sich eine Anzahl der von Delitzsch angeführten Worte auch schon in vorexilischen Schriften. Es bleiben dann von den 93 Worten, die Delitzsch anführt, 16 übrig, die außer in Qoh. sich nur in nachbiblischem Hebräisch finden und weitere 7, die außer in Qoh. und nachbiblischem Hebräisch noch in den Büchern Dan., Chron., Esra, Neh., Esth. vorkommen. Auf Grund der Sprache müßte Qoh. also näher an den Talmud als an die spätbiblischen Schriften gerückt werden. Zeitlich ist das aber nicht der Fall; denn da Jes. Sir. das Buch Qoh. voraussetzt, ist 200 v. Chr. terminus ad quem für Qoh. (ganz abgesehen von der Frage nach dem Abschluß des alttestamentlichen Kanons). Insofern ist also ein Vergleich der Sprache Qoheleths mit der von Talmud und Mischna zum Zweck der Zeitbestimmung Qoheleths irreführend. β) Überhaupt muß man mit Zeitbestimmungen auf Grund der Sprache sehr vorsichtig sein: einmal wegen der Zufälligkeit der Belege (so würde der Stamm šlṭ „Macht haben" für spät gelten, fände er sich nicht auch Gen. 42, 6, ebenso das Wort pardes, wenn es außer Qoh. 2, 5; Neh. 2, 8 und im Talmud nicht auch Cant. 4, 13 vorkäme) und sodann, weil die Entwicklung einer Sprache nicht einheitlich und nicht geradlinig verläuft. (So taucht im Ägyptischen um 600 die ganz alte Schrift und Sprache wieder auf; so bildet Jes. Sir. zwar zeitlich, aber nicht auch sprachlich den Übergang vom spätalttestamentlichen zum talmudischen Hebräisch; so kommt das Relativum šᵉ schon Gen. 6, 3; Richt. 5, 7 vor, wird dann im Hohenlied fast ausschließlich gebraucht, tritt in den nachexilischen Schriften nur wieder ganz vereinzelt neben 'ᵃšer auf und ist erst wieder im Talmud das übliche Relativum.) γ) Gerade auch rein auf das Sprachliche gesehen, ließe sich einiges für salomonische Herkunft des Buches Qoh. anführen: so kommt z. B. der Stamm ‘ṣl „faul, träge sein" (Qoh. 10, 18) häufig und außer Richt. 18, 9 ausschließlich in den Proverbien vor, das Wort šuq „Straße" (Qoh. 12, 4 f.) nur noch Prov. 7, 8; Cant. 3, 2. Mit dem Hohenlied, das m. E. von Salomo ist, hat Qoh. den häufigen Gebrauch des Relativums šᵉ gemeinsam (von 138 šᵉ des masoretischen Textes entfallen 1 auf Gen., 5 auf Richter, 9 auf 4 dem David zugeschriebene Psalmen, 12 auf 6 Psalmen ohne Verfasserüberschrift,

32 auf Cant., 67 auf Qoh., 1 auf 2. Kön., 3 auf Jona, 1 auf Hiob, 4 auf Thren., 2 auf 1. Chron., 1 auf Esra). Die Eigentümlichkeit, hinter das Verbum finitum noch das Pronomen personale zu setzen ('amarti 'ᵃni u. ä.), hat Qoh. auch nur mit Cant. 5, 5 f. gemeinsam.

b) Man setzt Qoh. in späte Zeit, weil man meint, es stehe unter griechischem Einfluß. Die als Gräzismen bezeichneten Worte und Wendungen lassen sich aber z. T. schon für eine Zeit belegen, wo an griechischen Einfluß nicht zu denken ist, z. T. sind sie derart, daß eine Herleitung aus dem Griechischen durchaus nicht notwendig erscheint, vgl. Zapletal (1905). Vor allem behaupteten einige Forscher inhaltliche Beeinflussung durch die griechische Philosophie: Heraklit, Aristoteles, Stoa, Epikur oder die praktisch-gnomische Philosophie der früheren Zeit, insbesondere Theognis. (Über die hier angenommenen Beziehungen orientieren gut Zapletal, Podechard, Hertzberg.) Man übersah hier den entscheidenden Unterschied, ja Gegensatz, der zwischen Qoh. und aller griechischer Philosophie besteht und der in Qoheleths Glauben an Gott als den Schöpfer, Lenker und künftigen Richter der Welt begründet ist. Zwar hat eine Vereinigung von griechischer Philosophie und jüdischem Glauben z. B. bei Philo stattgefunden; dafür ist aber auch zwischen Qoheleth und Philo ein himmelweiter Unterschied. In letzter Zeit ist man mit der Behauptung von Einfluß griechischer Philosophie viel zurückhaltender geworden, und dabei ist aus einem Beweis für späte Zeit eine Folgerung aus der Annahme der späten Abfassungszeit von Qoh. geworden: weil Qoh. aus so später Zeit stamme und sein Verfasser fremdem Einfluß offen gewesen sei, deshalb werde er sich auch dem Einfluß der allgemeinen philosophischen Strömung seiner Zeit nicht haben entziehen können.

c) Ägyptischen Einfluß hat Humbert („Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel", Neuchatel 1929) nachzuweisen gesucht. Ganz auffallende Beziehungen scheinen vor allem zum Harfnerliede zu bestehen. Doch läßt sich daraus für die Zeitbestimmung Qoheleths nichts gewinnen. (Vgl. den Artikel meines Vaters über das Spruchbuch in dieser Einleitung zum ganzen Fragenkomplex.)

d) Aus den in Qoh. 4, 13—16; 9, 13—15 geschilderten Ereignissen läßt sich nichts für die Entstehungszeit des Buches erschließen. Schon die Vielheit der Deutungsvorschläge, die sich zeitlich zwischen Joseph in Ägypten und Herodes dem Großen bewegen, zeigt die Unmöglichkeit des Versuchs, ganz abgesehen davon, daß sich die Schilderungen nicht einmal auf geschichtlich bedeutsame Begebenheiten zu beziehen brauchen, und daß 9, 15 umillaṭ wohl nicht real, sondern potential zu fassen ist („er hätte retten können").

Da die gegen salomonische Verfasserschaft und Zeit angeführten

Gründe nicht stichhaltig sind, behaupte ich die salomonische Autorschaft, obwohl sie, soviel ich sehe, heute allgemein aufgegeben ist. Schon die Annahme salomonischer Einkleidung zeigt, daß die Äußerungen des Buches Qoh. sehr gut in Salomos Mund passen. Sehr stark für salomonische Verfasserschaft spricht auch der Umstand, daß sich im Buch Qoh. Abhängigkeit nur von vorsalomonischem (mosaischem) Schriftgut nachweisen läßt, vor allem von Gen. 3, 15—19 (Qoh. 3, 20; 12, 7 und die ganze Grundhaltung des Buches; vielleicht stammt auch das Wort hebhel aus Gen. 4); Deut. 23, 22 ff. (Qoh. 5, 1—5); Ps. 90, 10 (Grundanschauung von Qoh. ist es, daß das ganze Leben ʻamal ist). Die Beziehungen zu Hiob sind derart, daß sich nicht sagen läßt, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt (Qoh. 5, 14 Hiob 1, 21; Qoh. 6, 3 ff. Hiob 3, 16; Qoh. 7, 14 Hiob 2, 10). In Qoh. 5, 5 sieht man gewöhnlich Abhängigkeit von Mal. 2, 7 (Bezeichnung des Priesters als mal'akh Gottes). Aber erstens wird schon Hagg. 1, 13 ein Mensch (der Prophet Haggai) als mal'akh Gottes bezeichnet; zweitens ist nicht sicher, wer abhängig ist, wenn überhaupt Abhängigkeit vorliegt; drittens ist fraglich, ob Qoh. 5, 5 der Priester gemeint ist, oder ob nicht vielmehr eine Anschauung wie Ex. 23, 20 ff. vorliegt.

Ist das Buch von Salomo, so wird es am wahrscheinlichsten der letzten Zeit seines Lebens angehören.

IV. Von Beziehungen zum Neuen Testament kommen außer den am Schluß von I genannten noch in Betracht Qoh. 5, 1 Matth. 6, 7; Qoh. 7, 9 Jak. 1, 19; Qoh. 7, 18 Matth. 23, 23; Qoh. 7, 20 Röm. 3, 23; Qoh. 8, 12 Röm. 8, 28; Qoh. 9, 11 Röm. 9, 16; Qoh. 11, 5 Joh. 3, 8; Qoh. 12, 13 I. Tim. 1, 5; Qoh. 12, 14 Röm. 2, 16. H. M.

Nachtrag zum Prediger.

1.) Zwei bedeutsame Urteile. Hengstenberg erinnert in seinem Werk über den Prediger S. 31 an Luther. Dieser nennt „dies edle Büchlein, welches aus guten Ursachen sonderlich werth wäre, daß es von allen Menschen mit hohem Fleiße täglich gelesen würde". Nach S. 32 sagte Herder: „Kein Buch ist mir aus dem Alterthume bekannt, was die Summe des menschlichen Lebens, seine Abwechselungen und Nichtigkeiten in Geschäften, Entwürfen, Spekulation und Vergnügen, zugleich mit dem, was einzig in ihm wahr, dauernd, fortgehend, lohnend ist, reicher, eindringlicher, kürzer beschriebe als dieses."*

* Ich möchte hier gleich noch ein paar ähnliche Urteile über biblische Bücher oder Abschnitte anführen. Herder sagt einmal: „In Jesaja ist vielleicht mehr als eine Republik Platons." Gesenius nennt die Erzählung Bileams „eine echt epische, der größten Dichter aller Zeiten würdige Darstellung". Baumgarten sprach von

2.) 12, 11 und der Kanon. Hengstenberg übersetzt die Worte S. 259 mit Recht (s. ganz ähnlich Kautzsch): „Die Worte der Weisen sind gleich den Stacheln und gleich eingeschlagenen Nägeln die Genossen der Sammlung: sie wurden gegeben von Einem Hirten." Hengstenberg gibt aber auch zugleich die einzig befriedigende Deutung. Danach handelt es sich um eine ganz bedeutsame Stelle für das Verständnis des werdenden Kanon, besonders wenn nun der Nachweis der Echtheit des Predigers und seine Entstehung schon durch Salomo mit dieser Auffassung verknüpft wird: Es wird nämlich hier bereits ein fester Bestand der „heiligen Nationalbibliothek" (S. 264) vorausgesetzt. Und die Hervorhebung der Einheit des ersten Urhebers (des „Einen Hirten" = Gottes) bildet den bedeutsamen „Gegensatz gegen die Vielheit der nächsten Verfasser, welche in dem: Genossen der Sammlung, zugrunde liegt" (S. 267). W. M.

Esther.

I. Inhalt: Die Jüdin Esther wird an Stelle der Vasti die Gemahlin des Königs Xerxes von Persien; des Königs Minister Haman erläßt ein Edikt zur Ausrottung der Juden, weil Esthers Oheim und Pflegevater Mardochai um seines Glaubens willen dem Haman die Proskynese verweigert; durch Esthers Eingreifen und verschiedene Zwischenfälle wird Haman gestürzt und Mardochai an seine Stelle gesetzt; das Ausrottungsedikt wird dadurch unwirksam gemacht, daß den Juden durch ein neues Edikt Verteidigungsrecht gegeben wird, so daß die Juden an jenem Tag über ihre Angreifer den Sieg gewinnen; zur Erinnerung daran wollen die Juden jährlich das Purimfest halten.

Aufbau: 1, 1—2, 18 bilden die Einleitung (Esther wird Königin); die übrige Erzählung ist chiastisch aufgebaut: 2, 19—23 und 10, 1—3 Mardochais Verdienste; 3, 1—15 und 9, 1—32 Hamans Erlaß und sein Mißlingen (3, 7; 9, 24. 26 das bedeutungsvolle Wort pur; 3, 12; 9, 1 das genaue Datum); 4, 1—5, 8 und 8, 3—17 Maßnahmen, um Hamans Erlaß unwirksam zu machen (zweimal geht Esther zum König, ohne gerufen zu sein: 4, 11; 5, 2; 8, 4); 5, 9—8, 2 Mardochai tritt an die Stelle Hamans. Während

der „in aller Literatur unübertroffenen Josephsgeschichte". Braasch nennt Jona das merkwürdige Buch, „von dem ein Kenner urteilt, es sei das schönste im Alten Testament und rühre gleich an das Gleichnis vom verlorenen Sohne an". v. Kügelgen bekennt einmal: „(Die Absolution und) der alte Segen Gottes, der von Moses Zeiten durch die Jahrtausende zu uns herüberklingt und immer noch Heil und Segen bringt, sind mir die Hauptsache." Goethe lehnte sich im Faust an den Prolog Hiobs an; sein Urteil über Ruth s. o. Dies nur ein paar beliebig herausgegriffene Erinnerungen in einer Zeit, die nach Abschaffung des Alten Testaments ruft!

also 3, 1—5, 8 und 8, 3—9, 32 die alle Juden betreffenden Ereignisse schildern, steht am Anfang, in der Mitte und am Schluß (2, 19—23; 5, 9—8, 2; 10, 1—3) die Person Mardochais im Vordergrund (ausdrücklich greift auch 6, 1 f. auf 2, 21 ff. zurück, und zu 8, 1 f. vgl. 10, 2). Die genannten Abschnitte entsprechen sich nur dem Inhalt nach; formal haben sie nicht die gleiche Länge, was auch nicht zu erwarten ist, da das Buch Esther in Prosa geschrieben ist.

II. Geschichte oder Sage? Die Haupteinwände gegen die Geschichtlichkeit des Berichteten sind folgende: 1.) Nach Herodot III, 84 habe Xerxes II. nur eine Frau aus den Familien der „Sieben" nehmen dürfen, also könne die Jüdin Esther nicht persische Königin geworden sein. — Die Abmachung über die Heirat bezieht sich jedoch ebenso wie die andern Abmachungen in Her. III, 84 nur auf den Nachfolger von Pseudosmerdis, und selbst dieser (Darius) hatte neben der Tochter eines der Sieben noch mehrere Frauen anderer Herkunft. 2.) Xerxes' Gemahlin hieß nicht Vasti, sondern Amestris. — Herodot nennt zwar nur Amestris; daß Xerxes aber nicht auch wie Darius mehrere Hauptfrauen, die im Rang Königinnen waren, gehabt habe, ist in Anbetracht der persischen Verhältnisse sowie des Charakters des Xerxes (Her. IX, 108 ff.) wenig wahrscheinlich. 3.) Die Vielsprachigkeit der Schriftstücke (1, 22; 3, 12; 8, 9) erscheint unmöglich. — Darius hat zwar das Aramäische als einheitliche Verkehrssprache eingeführt; es scheint aber durchaus nicht sicher zu sein, daß sich dies überall und in so kurzer Zeit durchsetzte. Jedenfalls drückt sich H. H. Schaeder („Iranische Beiträge" I, 1930) sehr vorsichtig aus: „Es widerstrebt uns zunächst der Gedanke, daß in ostiranischen Kanzleien das Aramäische gebraucht wäre, aber was in Ägypten und Lydien möglich war und tatsächlich wurde, das konnte auch im Osten durchgeführt werden." Außerdem handelt es sich um Erlasse, die nicht nur die Kanzleien, sondern alle Bewohner angingen und überall durch öffentlichen Anschlag bekanntzumachen waren (3, 14 f.; 8, 13 f.). 4.) Angeblich wiesen die Namen Mardochai, Esther und Haman, Vasti auf babylonische und elamitische Götter hin, und deshalb sei die Esthergeschichte als eine Übernahme und Umgestaltung eines babylonisch-elamitischen Göttermythus anzusehen. Gunkel („Estherbuch" R. G. G. 2. Aufl. Bd. II, 1928, Sp. 376—381) hält jedoch die babylonisch-elamitischen Gleichsetzungen für fraglich, der Name „Esther" könne auch vom persischen stara „Stern" kommen, „Haman" habe ganz iranischen Lautcharakter, und „Mardochai" ist ein im Babylonischen und Spätjüdischen beliebter Personenname. Gunkel nimmt statt eines Mythus Märchenmotive an. Das Buch Esther enthält aber weder Mythus noch Märchen, sondern Geschichte, und zwar die Geschichte von der Entstehung des Purimfestes. 5.) Die Herleitung des Purimfestes, wie sie im Buch E. geschildert wird, wurde angezweifelt mit dem Hin-

weis, daß ein persisches Wort pur „Los" nicht bekannt sei. Jedoch ist das Wort im Assyrischen in der Bedeutung „Stein" belegt. Sodann suchte man das jüdische Purimfest als Übernahme irgendeines persischen Festes (Allerseelen-, Neujahrs- oder Totenfest) hinzustellen. Diese werden aber alle zu anderer Zeit als das Purimfest gefeiert. Richtig ist, daß das persische Fest Farwardigân etymologisch auch mit dem Wort pur zusammenhängen könnte, und daß es persische Sitte gewesen sein mag, sich zu einem Feste zu beschenken (vgl. Esth. 9, 22). Im übrigen ist kein Grund, für das Purimfest nach einem andern als dem im Estherbuch angegebenen Ursprung zu suchen. Das Buch ist also auch kein „geschichtlicher Roman".

Daß der Verfasser mit persischen Sitten und Verhältnissen wohl vertraut sei, wird auch von solchen zugestanden, die das im Estherbuch Erzählte nicht als geschichtlich wahr ansehen und dem Verfasser auch in manchen Einzelheiten Unkenntnis vorwerfen (Siegfried 1901; Haller 1925; Gunkel). Daß er aber auch in allen Einzelheiten gute Kenntnis der Verhältnisse hat, haben in neuerer Zeit Jampel („Esther und Purim in Lichte der Geschichte" 1911) und M. Wolff („Is het boek Esther historie of fictie?" Theol. Tijdschr. 50, S. 75 bis 120, Leiden 1916) bewiesen, ebenso J. Hoschander „The book of Esther in the light of history" (Philadelphia 1923). Dieser bezieht jedoch die geschilderten Ereignisse auf die Zeit des Artaxerxes II. Mnemon (404/3—359/8). Zwar hat die LXX abgesehen von der lukianischen Rezension Artaxerxes statt Ahasver (= Xerxes) und ihr folgend auch Josephus, der ihn mit Artaxerxes I. Longimanus (465—424) identifiziert. Die LXX ist jedoch, wie für das Buch Esther allgemein anerkannt wird, kein zuverlässiger Zeuge; gerade auch die Namen des Estherbuches überliefert sie sehr ungenau. Dagegen wäre eine Ersetzung des Namens Artaxerxes durch Ahasver nicht recht erklärlich. Einen Anhalt für die Zeit, in der die Geschichte spielt, gibt 2, 5 f.: das 'ᵃšer hoghlah bezieht sich nicht auf Mardochai, sondern auf seinen Urgroßvater Kis. Die rund 120 Jahre von 597 bis zu Xerxes II. passen gut für vier, bzw. drei Generationen (Kis, Jair, Simei, Mardochai), während die Zeit von 200 Jahren (597 bis zu Artaxerxes II.) zu lang dafür ist, so daß Hoschander zu der Annahme gezwungen ist, daß Zwischenglieder ausgelassen sind. Was H. an geschichtlichem Material für Artaxerxes anführt, läßt sich teils ebensogut auf Xerxes übertragen, teils passen die im Estherbuch geschilderten Verhältnisse n u r auf Xerxes: so die nur unter Darius und Xerxes II. bestehende Ausdehnung des Reiches (1, 1), vgl. Her. III, 97 ff.; VII, 7. 9; die Esth. 1, 3 ff. genannte Zusammenkunft ist der *σύλλογος ἐπίκλητος Περσέων τῶν ἀρίστων* von Her. VII, 8. Zwischen 1, 3 (3. Jahr) und 2, 1 (6. Jahr der Regierung, vgl. 2, 16. 12) liegt der griechische Feldzug (Her. VII, 20. 37; VIII, 115 ff.; IX, 107 f.). Bald danach bricht Herodot ab, so daß sich die

wohl erwähnenswerten Ereignisse von Esth. 3; 8 f.; 10, 1 bei ihm nicht finden. — Eine Verkehrung der im Estherbuch geschilderten Begebenheiten ist es, wenn Hoschander Mardochais Proskynesenverweigerung (Kap. 3) nicht als Ursache, sondern als Folge einer allgemeinen Judenverfolgung ansieht und die Verfolgung selbst mit Reformen der zoroastrischen Religion in Verbindung bringt.

III. Abfassungszeit: Mardochai schrieb die Begebenheiten auf und schrieb an die Juden, sie und ihre Nachkommen möchten alle Jahre ihre Errettung so feiern, wie sie sie am Tag nach ihrer Errettung von sich aus gefeiert hatten; die Juden nahmen das an (9, 20—28). Anscheinend aber wurde die Feier doch nicht überall gehalten, so daß Esther und Mardochai das Purimfest zum zweitenmal einschärfen mußten (9, 29 ff.) und Esther außerdem die Purimgeschichte in ein Buch schreiben ließ (9, 32). Es ist das Nächstliegende, in diesem Buch unser heutiges Estherbuch (einschließl. 9, 20—10, 3) zu sehen. Wahrscheinlich deckte sich dieses Buch weithin mit der von Mardochai verfaßten 'iggereth happurim; darauf weist die Inhaltsangabe 9, 24 f., wonach die 'iggereth das Esth. 3—9 Erzählte enthielt, und wohl auch das bei 'iggereth stehende „diese" (hazzoth 9, 26. 29). Demnach wäre der Grundstock unseres Buches unmittelbar nach den Ereignissen, also im 12. oder 13. Jahr des Xerxes geschrieben, das Buch in seiner heutigen Gestalt nicht sehr viel später (um 470). Dazu paßt neben der Vertrautheit mit den Begebenheiten die Sprache, die viele Parsismen* enthält. Erwähnt wird das Purimfest 2. Makk. 15, 36 f., dagegen nicht in 1. Makk. 7, 39—50 (der Vorlage von 2. Makk. 15, 20—37).

IV. Religiös-sittliche Beurteilung: Man hat Anstoß genommen an dem machthungrigen, rachgierigen und blutdürstigen Judengeist, den das Estherbuch zeige, sowie daran, daß das Religiöse in dem Buch so stark zurücktrete: so die meisten Kommentare, ferner vgl. Keßler „Zur Stellung des Buches ‚Esther' innerhalb der Bibel" im „Messiasboten" 1931, H. 2, S. 7—12, und Luthers Äußerungen, daß das Buch Esther sehr „judenze" und wert sei, aus dem Kanon entfernt zu werden (Tischreden und De servo arbitrio; jedoch beziehen sich diese Äußerungen vielleicht auf das mit den apokryphen Zusätzen der LXX und Vulgata versehene Buch Esther, da Luther an diesen Stellen „Esther" zusammen mit andern Apokryphen nennt, und da die Zusätze das Verhalten der Juden in einem ungünstigeren Lichte erscheinen lassen, s. u.). Aber es ist zu beachten: Da die versiegelten Erlasse nicht widerrufen werden konnten (8, 8), blieb trotz des Umschwungs am Hofe (Kap. 6; 8, 1 f.) und bei den Reichsbeamten (9, 3 f.) der Erlaß Hamans in Geltung (8, 6). Da Xerxes auch auf Esthers Bitte hin (8, 5) ihn nicht zurücknahm, also keine Ausnahme von dem bestehenden Gesetz über die Erlasse

* S. dazu „Daniel" unter III 1 c γ Anfang, etwa S. 343. W. M.

(8, 8) zuließ, so bot sich nur die Möglichkeit, den Erlaß Hamans dadurch zu entkräften, daß den Juden militärische Organisation zur Gegenwehr gewährt wurde. So wird den Juden 8, 11 (und ebenso für den zweiten Tag in Susa, vgl. 9, 13 „entsprechend dem heutigen Gebot") die Erlaubnis gegeben, „für ihr Leben zu stehen gegen ihre Bedränger". Die Juden waren also nicht die Angreifer, sondern hatten sich zu verteidigen, als sie am 13. u. 14. Adar angegriffen wurden, vgl. 9, 1 (auch 9, 16 „sie standen für ihr Leben"; 9, 16. 22 „sie bekamen Ruhe vor ihren Feinden"; „sich rächen" nur in dem Erlaß 8, 13). Da beabsichtigt war, sie völlig auszurotten, war es für sie ein Existenzkampf. Daß es ihnen nur um die Erhaltung ihres Lebens ging, zeigt sich auch daran, daß sie von der Erlaubnis, sich die Güter ihrer besiegten Feinde anzueignen (8, 11), keinen Gebrauch machten (9, 10. 15 f.). Da die Juden für Hamans Erlaß und die Starrheit der persischen Gesetze nicht verantwortlich sind und ihr blutiger Kampf ein Akt der Notwehr ist, so ist an ihrem Verhalten sittlich nichts zu beanstanden. (Der apokryphe Zusatz zu Esth. 8 läßt Hamans Erlaß zurückgenommen werden; dann wäre allerdings das Verhalten der Juden verwerflich.) Vorbildlich ist Mardochais Gehorsam und treuer Dienst gegenüber auch heidnischer Obrigkeit (2, 21 ff.), Esthers Opfermut (4, 16) und das Denken an die Armen (9, 22). — Das Religiöse tritt zwar nicht sehr hervor, steht aber hinter der ganzen Geschichte und zeigt sich in vereinzelten Äußerungen: Die Verfolgung der Juden geschieht um ihrer Religion willen (3, 1—6. 8). Starkes Gottvertrauen und Glaube an die göttliche Vorsehung und Vergeltung kommt 4, 13 f. zum Ausdruck. Bei der Furcht vor den Juden (8, 17; 9, 2 f.) schwingt wohl auch (ebenso wie z. B. Ex. 15, 14 ff.) Religiöses mit, zumal sie 8, 17 Anlaß dafür wird, daß viele Heiden zum jüdischen Glauben kommen. Von religiösen Sitten wird nur das Fasten (4, 3. 16 f.) erwähnt. Die LXX hat dem Mangel an religiösem Gut offensichtlich abhelfen wollen durch Einfügung der (jetzt in den Apokryphen stehenden) „Stücke zu Esther"; doch wird die starke Zurückhaltung in religiösen Äußerungen, wozu auch die Vermeidung des Wortes „Gott" gehört, Absicht sein. Als Grund dafür wird man nicht religiöse Gleichgültigkeit anzunehmen haben, sondern in Betracht zu ziehen wäre: die späte Zeit mit ihrer Scheu, das Heilige auszusprechen; das Wohnen im fremden Lande; vielleicht schwingt auch eine Anschauung von der Art von 1. Chron. 22, 8 mit, so daß der Verfasser des Buches selbst ein sehr feines Gefühl dafür gehabt hätte, daß, wiewohl die Hilfe und Errettung durch Gottes Vorsehung und Lenkung kam (4, 14) und das Blutvergießen dabei unvermeidlich war, doch zwischen Gottes Wesen und dem Blutvergießen ein Unterschied zu machen ist.

Esth. 9, 19. 22 wird Offenb. 11, 10 benutzt; zu Esth. 5, 3. 6; 7, 2 vgl. Mark. 6, 22 f. H. M.

Daniel.

I. Die kritischen Resultate erwecken Mißtrauen gegen sich.

1.) Der bedenkliche Zusammenhang mit Porphyrius.

Neben Jes. 40 ff. ist Daniel wohl die alttestamentliche Schrift, bei der die Kritik am meisten darin einig ist: die Überlieferung sei falsch, vgl. Sellin, Einl.: „Daß das Buch nicht aus dem babylonischen Exil stammt, sondern aus der Makkabäerzeit, beweisen folgende Argumente absolut sicher usw.!" Bei dieser Sachlage wird es sich empfehlen, den Satz umzukehren und dies an die Spitze unserer Erörterung zu stellen: Nirgends wohl ist Mißtrauen gegen die Kritik mehr am Platze als bei Daniel! Daß die Kritik das gesamte Neue Testament gegen sich hat, ist erst unter Nr. III, 2 b zu erweisen. In welcher traurigen Gesellschaft aber sich die Kritiker befinden, das möge der Name des „Porphyrius" (Neuplatoniker 233—305 n. Chr. nach Marti XX.) andeuten; und in welcher Weise sich die Kritiker damit abfinden, das können folgende Worte Martis erschreckend deutlich machen (3. Aufl. S. XX): Daß dieser acerrimus Christianorum inimicus besser als die Verteidiger der üblichen Auffassung, daß das Buch von dem Seher Daniel zur Zeit des babylonischen Exiles herstamme, gesehen hat, darf uns nicht mißtrauisch machen!!!

2.) Die sich aufhebenden Widersprüche unter den Kritikern.

Mißtrauen im höchsten Maß muß uns gegen die Kritik nun auch insofern erfüllen, als sie zwar in der Negation mit Porphyrius und untereinander einig sind, daß aber im übrigen die verschiedenen Auffassungen der Kritiker nicht nur eine bunte Musterkarte ergeben, sondern derartig im Widerspruch miteinander liegen, daß sie sich vielfach gegenseitig einfach aufheben. Soweit ein an sich erfreulicher Rückgang neuerer Kritiker zu beobachten ist, so geschieht er doch überall zum Schaden der vertretenen Theorie, sofern nicht die Einheit und Echtheit Daniels anerkannt wird.

Spinoza sah Kap. 8—12 als echt an, sprach aber 1—7 Daniel ab; ähnlich Newton, nur daß er Kap. 7 zu 8—12 schlug. Eichhorn sah zuerst 1—6 als unecht an und hielt die Echtheit von 7—12 aufrecht, während er später 7—12 nicht vor Antiochus Epiphanes ansetzte, 1—6 aber für älter hielt! Berthold zerstückelte Daniel in neun Orakel; in vier Teile spaltet Barton nach Marti X; v. Gall („Die Einheitlichkeit des Buches Daniel" 1895) und Marti (im Kommentar 1901 und in der Übersetzung von Kautzsch, 4. Aufl. 1923) halten an der wesentlichen Einheit des Buches fest! In neuerer Zeit werden 1—6 oder auch 7 vielfach irgendwie als auf älterer Grundlage beruhend angesehen, vgl. Strack, Einl. und schon 1885 im Handbuch der theologischen Wissenschaft, Meinhold, Behr-

mann, Hölscher (Studien und Kritiken 1919 S. 113—138 „Die Entstehung des Buches Daniel"), Sellin, Einl., Haller (Studien und Kritiken 1920 „Das Alter von Daniel 7" S. 83—88), Noth (ebenda 1926 S. 145 ff. „Zur Komposition des Buches Daniel"), Baumgartner (in „Religion in Geschichte und Gegenwart" unter „Daniel" und „das Buch Daniel" bei Töpelmann 1926, leicht veränderter Abdruck aus der Christl. Welt 1925). Baumgartner und Junker („Problem des Buches Daniel" 1932) haben das auch für Kap. 8—12 angenommen. Marti und v. Gall, die wie gesagt die Einheitlichkeit betonten, datieren gleichmäßig alles aus dem 2. Jahrhundert, behaupten aber nicht mehr so, wie es früher vielfach geschah (s. z. B. Hitzig S. 17 zu Kap. 4), daß die erzählenden Partien in 2—6 unter den verschiedenen Königen Antiochus meinen, d. h. daß sie tendenziöse Machwerke waren. Freilich ist eben damit der immerhin imponierenden Gesamtanschauung der älteren Kritik von vornherein ein sehr wesentliches Teil ihrer überzeugenden Kraft genommen.

Mit diesen Andeutungen ist uns zugleich der Ariadnefaden gegeben, der uns aus diesem Labyrinth hinausführen soll. Wir haben unsere folgenden Untersuchungen zu gruppieren um die beiden Brennpunkte der **Einheit** (II) und der **Echtheit** (III). In ersterer Beziehung können wir mancherlei Gedanken von Marti und v. Gall benutzen; aber auch Hölscher hat uns selbst doch eine ganze Menge wertvolles Material für einzelne Partien geliefert.

II. Die Einheit des Danielbuches.

1.) Die Einheit im Aufbau.

Wenn ein Buch der Weltliteratur den Stempel der Einheit an der Stirn trägt, so ist es das Buch Daniel. Das gilt zunächst rein formal. Deutlich zerfällt das Buch in zwei Teile: 1—6 und 7—12, die in der Länge einander ungefähr entsprechen. Der erste Teil enthält Erzählungen, und zwar mit dem einleitenden ersten Kapitel: 6 (1; 2; 3; 4; 5; 6), der 2. Visionen, und zwar 4 (7; 8; 9; 10—12), im ganzen also 10 Unterteile (Baumgartner). Beide Teile sind in sich genau zeitlich geordnet, vgl. 1, 1. 5; 2, 1—4, 34 (Nebukadnezar), 5, 1 (Belsazar), 6, 1 (Darius der Meder). Mit den Visionen wird wieder zeitlich auf Belsazar zurückgegriffen, so daß also Kap. 7 in jedem Fall zum zweiten Teil gehören muß, was hinsichtlich der Beurteilung der Zusammensetzung des Buches aus zwei Sprachen nicht ohne Bedeutung ist, s. u. unter 3 und III, 1 c d. In das erste und dritte Jahr Belsazars fallen 7, 1 und 8, 1. 9, 1 geschieht unter Darius, dem Meder, 10, 1 unter Cyrus*. In 10, 2

* In 11, 1 handelt es sich nicht um die Datierung eines Orakels!

haben wir in dem Ausdruck „in jenen Tagen" einen ausdrücklichen Hinweis auf V. 1, so daß also auch hier die Überschriften nicht als spätere Zutat gelten können. Daneben findet nun noch eine deutliche Entsprechung zwischen beiden Teilen insofern statt, als die erste eigentliche Erzählung, die es mit dem König Nebukadnezar zu tun hat, in Kap. 2 und die erste Vision in Kap. 7 zwei ganz parallele Darstellungen sind. Auch insofern ist eine gewisse Gleißmäßigkeit gewahrt, als die Visionen einen König später beginnen als die Erzählungen und dafür auch über einen König ganz entsprechend weiter hinausführen. Auch sind die Überschriften im zweiten Teil so gehalten, daß sie unwillkürlich an die Geschichten des ersten Teils erinnern; d. h. Teil I wird in II vorausgesetzt. Ferner kann man im I. Teil eine Art Symmetrie insofern feststellen, als abgesehen von dem für sich stehenden zweiten Kapitel in 3 und 6 die verwandten Errettungen aus dem Feuerofen und aus der Löwengrube (s. noch 3, 12 und 6, 14; 3, 25 und 6, 24; 3, 28 und 6, 23, vgl. Behrmann S. 37, der Spaltung der Überlieferung annimmt!) die beiden, babylonische Herrscher betreffenden Demütigungen in Kap. 4 und 5 einrahmen; und zwar ist von Kap. 4 zu 5 offenbar eine Steigerung wahrzunehmen. Im II. Teil wechseln Weissagungen betreffend den allgemeinen Aufriß mit solchen, die Einzelreiche angehen, zweimal ab: 7 und 9 einerseits und 8 und 10 ff. andererseits, wobei allerdings die letzteren gegen Schluß zu allgemeineren Charakter annehmen.

2.) Die Einheit in inhaltlicher Beziehung im allgemeinen.

Es ist dieselbe Übermacht Gottes über alle weltlichen Reiche und Herrscher und ihren Hochmut und seine spezielle Fürsorge für die Seinen, die uns im I. wie im II. Teil entgegentritt, nur daß im I. Teil mehr einzelne Individuen auf beiden Fronten, im II. Teil mehr Reiche und Völker in den Vordergrund treten. Calvin macht nach Hengstenberg (Beiträge I S. 195) darauf aufmerksam, daß der I. Teil mit seinen Geschichten zur Legitimation Daniels für die Offenbarungen des II. Teils dient. Die Ähnlichkeit von Kap. 2 und 7 liegt offen zutage; 7, 14 ist zudem ähnlich 2, 44, 7, 1 gleichfalls 4, 2, und zu 7, 2 vgl. 2, 31. Könige statt Königreiche verwenden 7, 17 und 8, 20 f. so wie 2, 38 (Hengstenberg S. 230). Marti (Komm. XI) gibt für den Fortschritt zum Ziel des Verfassers eine Übersicht, die wir unter Eintragung richtigerer Zahlen benutzen und ergänzen: I. Reich: 2, 32 a α. 38; 7, 4—II. Reich: 2, 32 a β. 39 a; 7, 5; 8, 3. 20—III. Reich: 2, 32 b. 39 b; 7, 6; 8, 5 ff. 21 ff.; 11, 3 ff.—IV. Reich: 2, 33. 40—43; 7, 7 f. 23—25; messianisches Reich: 2, 34 f. 44 f.; 7, 9—14. 26—28; (9, 24 ff.;) 12, 1—3. 13.

3.) Die Einheit in sprachlicher Beziehung.

Hengstenberg a. a. O. verweist für die Tatsache der Einheit darauf, daß beide Teile aus gleichartigem Hebräisch und Aramäisch gemischt sind (letzteres in 2, 4b—Kap. 7 einschließlich); s. noch unter III, 1 c d.

4.) Die Einheit in den einzelnen Abschnitten.

Hölscher weist nach, daß **2—6** in Inhalt, Stil, Ausdrucksweise einheitlich sind. Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums II 1921 S. 185 ff.) nimmt 7 mit dem Folgenden zusammen, sagt aber auch, daß **1, 1—2, 3** vom folgenden unabtrennbar ist! 2, 16 ist jedenfalls ohne Kap. 1 unverständlich, und 2, 13—18 greifen ganz ausdrücklich auf Kap. 1 zurück. Daß V. 24 in Kap. 2 an alle Weisen denkt, ist gegen 2, 16 ein feiner Fortschritt. Passend werden in 2, 17 die hebräischen, in V. 49 die babylonischen Namen gebraucht, wie V. 48 f. überhaupt Verknüpfung mit Kap. 1 zeigen, die sich in Kap. 3 sofort fortsetzt. Daß 1, 1—2, 3 mit 2—6 nicht besondere Berührungen aufweist, liegt an den verschiedenen Sprachen und Stoffen. Daß die Chaldäer in Kap. 2 und 4 erst befragt werden, versteht sich von selbst. Daß Nebukadnezar in 2, 25 : 1, 18 f. nicht präsent hat, oder vielmehr daß Arioch das annimmt, ist nicht auffallend, dürfte aber in letzterer Beziehung auch der Hofetikette entsprechen. Wahrscheinlich hat 1, 20 zusammenfassenden Charakter, so daß also alles Folgende schon eingeschlossen zu denken ist. Die Schilderung des Nebukadnezar liegt in dessen schwankendem Charakter begründet, nicht in verschiedenen Verfassern; 2 f. ist er despotisch, so daß er sich nach 2, 47 in 3, 14 ganz anders zeigen kann; nach 4, 27 wird er ja gerade wegen seines Hochmutes gedemütigt. Daß Kap. 3 Daniel fehlt, wäre nur dann wunderbar, wenn Daniels Geschichte und nicht vielmehr Gottes Übermacht geschildert werden sollte. Wie in Kap. 2 Gott das Reich aufrichtet, so wird ihm Kap. 3 die Rettung seiner Treuen zugeschrieben. Kap. 4 wird durch Kap. 3 in keiner Weise behindert. Daß Belsazar den Daniel nicht kennt oder wenigstens nicht an ihn denkt im Gegensatz zur Königinmutter, ist nicht auffallend; denn ein neuer König nahm natürlich Neueinsetzungen vor.

Kap. 7 ist voller Berührungen mit **2—6**. Hölscher selbst nennt 7, 14b (2, 44; 3, 33; 4, 31; 6, 27), 7, 15 (4, 2), 7, 28 (4, 16; 5, 6. 10). Daß in 7, 2. 5—7. 13 ʼaru, in 2, 31; 4, 7. 10 ʼalu steht, hat nichts zu besagen, da in 7, 8 letzteres sich auch zweimal findet und 7, 8 also erst wieder als Interpolation beseitigt werden muß (s. u.). Ebenso findet sich Reflexiva mit ʼith zwar 7, 8 (!). 15 gegen hith in 2, 9. 13. 25. 34 f.; 3, 19. 24. 27 f.; 5, 11 f. 14. 23. 27; 6, 5. 20. 23 f., doch ebenso ʼith in 2, 45; 3, 19; 4, 16; 6, 8 (in 3, 19 also beides!). Daß 7, 1 Belsazar „König von Babel" heißt, 5, 30 „der

chaldäische König", 6, 1 Darius „der Meder", Cyrus „der Perser" 6, 29, kann doch unmöglich auf verschiedene Verfasser hindeuten (s. noch Robert Dick Wilson unter „Esra" unter: „persischer Herrscher").

Kap. 7 zeigt weiter engste Berührung mit **8—12**, vgl. 7, 8 mit 8, 5 (7, 8 mit 8, 9 nach Bevans Lesung), 7, 8 mit 8, 3. 8; 7, 8. 20 mit 11, 36; 7, 20 mit 11, 19; 7, 21 f. mit 8, 24; 7, 24 mit 8, 20; 7, 25 mit 10, 13 (?), 7, 25 mit 11, 11; 7, 25 mit 12, 7. Hölscher muß also erst 7, 8. 20—22. 24 f. ausscheiden, um 7 gegen das Folgende isolieren zu können.

Für die Einheit von **8—12** gibt endlich Hölscher selbst wieder lange brauchbare Zusammenstellungen von sprachlichen und sachlichen Berührungen.

5.) Die Einheit gegen angebliche Widersprüche.

Daß Daniel weise ist, wird durch 8, 27; 12, 8 doch nicht aufgehoben; ebenso sind 12, 8 und 10, 12 natürlich beziehungsweise zu verstehen. Ob die Frage Belsazars in 5, 13 f. (bist du Daniel?) eigentlich gemeint ist oder den Sinn der Reflexion hat (Marti): in keinem Fall schließt sie aus, daß Daniel in 8, 27 des Königs Geschäfte besorgt. Der Einfluß und die Abgrenzung der Ämter mochte unter den verschiedenen Herrschern wechseln. Daß die Reiche in 2, 39; 7, 5 f. (zwei Reiche) anders gezählt würden als in 8, 3 f. 20 (ein Reich), entspricht nicht den Tatsachen (s. u.). 1, 21 drückt aus, daß Daniel das Jahr des Befreiers Cyrus erlebte, bedeutet aber nicht, daß er in diesem Jahre sterben würde, steht also nicht im Widerspruch zu 10, 1, wo vom dritten Jahre des Cyrus die Rede ist. „Wer denkt z. B. im Deutschen daran, daß jemand, von dem gesagt wird, er habe sein Jubiläum erlebt, notwendig in demselben Jahre gestorben sein müsse? Oder, daß man jemand dadurch, daß man ihm Lebewohl wünscht bis auf Wiedersehen, für die Folgezeit Übel anwünsche?" (Hengstenberg S. 67.) Daß aber einfach vorausgesetzt wird, daß man die Bedeutung des ersten Jahres des Cyrus kennt, spricht für die Echtheit Daniels. 9, 1 kann Ahasveros, der Vater Darius des Meders natürlich nicht Xerxes, des Darius Sohn sein, bekannt durch die Perserkriege (s. u.). Daß 8, 7 der Ziegenbock, 7, 7 aber das vierte Tier als niedertretend dargestellt wird (Nb. bei verschiedenem Objekt!), bedeutet keinerlei Widerspruch. 7, 18. 27 und 12, 1—3 sind wohl verschiedene, aber keineswegs sich ausschließende Beschreibungen. Ebenso kann nur ein klügelnder Gelehrter 7, 16 und 8, 13 für verschiedene Verfasser verwenden, desgleichen 7, 1 und 8, 1; 2, 28 und 8, 19; 7, 18. 27 und 8, 24; 6, 29 und 10, 1 (s. o. unter Nr. 4). Daß 1—7 Schutzengel und ihre Namen, wie sie 8—12 vorkommen, fehlen, ist einfach durch den verschiedenen Stoff bedingt, desgleichen die Anlehnung an ältere Vorbilder in 8—12, ebenso die Eigenart von 8—12 gegen Kap. 7 (doch s. o.).

6.) Die Einheit in Ablehnung kritischer Einzelausscheidungen bei v. Gall und Marti.

Marti X und S. 92 beanstandet im Anschluß an Gunkel 12, 11 f.; aber V. 9 bezieht sich auf V. 8, und 12, 11 f. nimmt nichts davon zurück, daß Daniel nichts erfährt, welcher Art der Ausgang sein werde, und daß also Geheimnis über dem Ganzen bleibt bis zur Erfüllung. Über 12, 11 f. selbst s. u. Endlich ist von v. Gall S. 123 ff. und Marti X und S. 65 ff., die beide die Einheit mit allem Nachdruck vertreten, 9, 4—20 zu Unrecht angefochten worden. Wenn 8, 26 sich zwar auf die ferne Zukunft bezog, so war doch für Daniel durch 9, 2 ein ganz besonderer Anlaß gegeben, weil er zu ganz anderer Zeit (vgl. 9, 1 mit 8, 1) auf die Ankündigung des Jeremia 25, 11 f.; 29, 10 ff. (vgl. E. Haupt, die alttestamentlichen Zitate in den vier Evangelien 1871 S. 131) gestoßen war. Daß Baruch von Daniel abhängig ist, nimmt z. B. auch Schrader (Keilinschriften und das Alte Test. 2. Aufl.) an. Die Ähnlichkeit zwischen Esra 9, Neh. 9 und Daniel 9 ist einfach durch dieselbe Bußsituation bedingt, die durch das Wissen um Gottes Zorn (vgl. z. B. Dan. 8, 19) hervorgerufen ist; sie verschwindet daher mit V. 15 ff. naturgemäß. Bis hierher und wieder in 9, 20 findet sich auch begreiflicherweise der Gottesname Jahwe, der durch 9, 2, die Erinnerung an Jeremia, eingeführt ist, aber sonst von Daniel gemieden wird. Eine solche Zusammenfassung mit der Sünde seines Volks 9, 5. 16. 20 steht zu 6, 23 in keinerlei Gegensatz, hat in Jesus in Matth. 3, 13 ff. ihr höheres Gegenstück und wird von v. Gall in ihrer Tiefe offenbar gar nicht empfunden; es liegt eine vollständige Verkennung der psychologischen Situation bei ihm vor. Gerade das Beste und Tiefste wird wieder einmal rücksichtslos durch die Kritik gestrichen. V. 3 bezieht sich auf die innere Sammlung und Spannung (s. darüber oben zu Jer. 29, 12), V. 4 leitet den Inhalt des Gebets ein, hat also neben V. 3 Platz. V. 20 faßt bei der Wichtigkeit des Ganzen V. 4 ff. ausführlich zusammen, während V. 21 im engen Anschluß an die Form von V. 20 die Weiterführung der Erzählung gibt; also auch hier sind beide Verse nebeneinander berechtigt. Nach allem Bisherigen kann bereits an der Einheit, und zwar an der unbedingten, auch nicht der geringste Zweifel sein. Sie hebt aber die Annahme der Zerstückelung bzw. der Umarbeitung seitens anderer Kritiker von selbst aus dem Sattel.

7.) Die Einheit im Hinblick auf die messianische Erwartung.

Am meisten wird aber die Einheit nun durch die durch das ganze Buch hindurchgehende Weissagung bedingt. Schon wenn das Buch in der Makkabäerzeit entstanden wäre und wesentlich nicht über sie hinausreichte, fiele dieses Moment stark ins Gewicht. Sind doch 2; 7; 8—12 von denselben Vorstellungen durchzogen und darum gar

nicht voneinander zu trennen. Aber nun ist zunächst nachzuweisen, daß die ausschließliche Beziehung auf die Zeit des Antiochus an allen Ecken ausgeschlossen ist, wo nicht wie in Kap. 8 und 11, 21 ff. diese Beziehung klar zutage liegt und von niemand bestritten wird, mögen auch hier immerhin einzelne Andeutungen noch weiter hinausweisen, s. u.

a) 9, 24—27. Ganz unvollziehbar ist die Auffassung der Kritik zunächst bei 9, 24—27. Wenn wir auch absehen wollen von der geradezu überwältigenden geschichtlichen Bestätigung der Zahlen durch Christus, worüber nachher noch etwas zu sagen sein wird: Jede Auffassung der 70 Jahrwochen muß abgewiesen werden, die die 7 + 62 + 1 sich nicht hintereinander, und zwar in der Reihenfolge der genannten Zeiträume abrollen läßt. Also ganz unmöglich ist, wenn man die ersten sieben Jahrwochen von 606 an laufen läßt und die 62 dann noch einmal von demselben Zeitpunkt 606 an rechnet wie Hitzig 169 f. und Behrmann 66, desgleichen Thilo „Die Chronologie des Danielbuches" S. 14. Und wenn man dem Verfasser Unkenntnis zuschreibt und ihn mit einer falschen Chronologie rechnen läßt wie Meinhold 321, v. Gall 89 f., Hölscher, Marti 73 (der den ersten Abschnitt von 586—538 reichen läßt; ihm schließt sich Baumgartner S. 26 an; nur macht er selbst darauf aufmerksam, daß auf diese Weise mit den 49 Jahren die Jahre bis zum Tempelbau 520 gar nicht berücksichtigt sind!), in anderer Weise Cornill, Studien II (nach Behrmann S. 65) —, so ist doch klar, daß man eben erst eine solche Behauptung aussprechen muß, ehe man die Abfassungszeit mit der des Antiochus in Einklang bringen kann; und zwar ist diese Behauptung derartig hanebüchen, daß sie in diesem Zusammenhang auch nicht durch den Hinweis schmackhaft gemacht werden kann, daß man den Zeitraum auch sonst verschiedentlich überschätzt habe: ein Verfasser hätte auf Zahlen sein ganzes System gegründet, der doch eben wegen seiner geschichtlichen Unkenntnis gerade in dieser Beziehung nie so hätte operieren sollen. Also eine Verkürzung des zweiten Zeitabschnittes der 62 Jahrwochen um 66/67 Jahre ist auf das Allerbestimmteste abzulehnen. Natürlich war es ebenso unstatthaft, wenn man 7 + 62 + 1 umstellte in 62 + 7 + 1 (Tertullian und von neueren Auslegern Wieseler nach Haupt S. 134) oder in 62 + 1 + 7 (Corrodi, Hofmann, Delitzsch — nach Behrmann S. 65). — Köhler, biblische Geschichte III S. 540 f., macht gegen die Beziehung der Verse auf Tempelreinigung, Wiederherstellung des Brandopferaltars und Wiederbeginn des Opferdienstes unter Judas Makkabäus, wie es gewöhnlich durch die Kritik angenommen wird, geltend, daß auch von Sühne der Schuld, Beschaffung ewig währender Gerechtigkeit, Besiegelung von prophetischen Offenbarungen da doch nicht geredet werden könnte, daß das Verhältnis von V. 26 b und 26 a einen Zu-

sammenhang von Ausrottung des Gesalbten und der Stadtzerstörung andeute, was bei Ermordung Onias III. nicht stimme, endlich, daß doch, nachdem in V. 26 der Tod des Antiochus gemeint sei, nicht noch in V. 27 gesagt werden könnte, was er tue, und daß das nicht als Stützung der Massen für eine Woche im Sinne einer Bundstärkung bezeichnet sein würde.

b) Kap. 2 und 7. Wir sehen von allen Versuchen ab, den Text sich erst künstlich zurecht zu machen, weil dann der absolutesten Willkür sofort Tor und Tür geöffnet wird; auf Allgemeingültigkeit kann keiner von ihnen irgendwie Anspruch erheben. So läßt Eerdmans nach dem Bericht Eißfeldts in den Theol. Blättern 1931, 10 in Kap. 2 nicht 4 Weltreiche, sondern Nebukadnezar, Amil-Merodach, Nergal-Sarezer und Nabonid gekennzeichnet sein, ebenso in Kap. 7: 4 persische Eroberungen. So läßt Junker 2, 42 f. später aufgefüllt sein und nimmt an, daß die 4 Weltreiche nicht historischer, sondern apokalyptischer Natur sind. Ähnlich sehen Hölscher und seine Nachfolger 2, (41 b) 42 (43); 7, 7 b β. 8. 11 a. 20—22. 24 f. als spätere Zutat an, wodurch die zwei Traumgesichte erst ihre Beziehung auf die Makkabäerzeit erhalten hätten (ähnlich auch Sellin). Wir gehen vom biblischen Text aus und behaupten: Weder in Kap. 2 noch in Kap. 7 kann Antiochus die Grenze bilden.

Zwei Versuche, es doch durchzusetzen, hat man gemacht, die beide als schlechthin unmöglich zu bezeichnen sind. Entweder deutet man die Reiche auf Babylonien, Medien, Persien, Griechen (Alexander und die Diadochen) oder auf Babylonien, Medien-Persien, Alexander, Diadochen. Von einer Besprechung von Sonderversuchen, die in Kap. 2 und 7 verschieden zählen, wie es von Thilo S. 38, Meinhold und Hitzig geschieht, und zwar bei beiden wieder in verschiedener Weise, sehen wir ab.

Die erstere Anschauung teilen von den Neueren z. B. Marti, v. Gall, Behrmann, Baumgartner (Meinhold bei Kap. 2). Da nach Nebukadnezar 2, 39; 7, 5 die Reiche nacheinander auftreten, so kann das medische schwerlich als selbständiges gezählt sein, wie ja das medische in das persische aufging (über den Meder Darius s. u. unter III, 1 d ε): 5, 28 wird das Königreich Belsazars den Medern und Persern gegeben. 6, 9. 13. 16 ist vom Gesetz der Meder und Perser die Rede. 7, 5 hinkt der Bär offenbar, weil beide Teile des Reiches verschieden stark waren, und hat drei Rippen im Rachen; 8, 3 f. ist der Widder zweigehörnt, und zwar wieder entsprechend mit verschieden hohen Hörnern, der nach Westen, Norden und Süden vorstößt (s. Köhler, bibl. Gesch. III S. 539). 8, 20 werden die beiden Hörner des Widders ausdrücklich als die Könige von Medien und Persien gedeutet; ebenso finden wir diese Anschauung von der Zusammengehörigkeit der Reiche noch Esth. 1, 3.

18. 19; 10, 2; 1. Makk. 1, 1, nur daß nun die Perser an die erste Stelle treten (außer Esth.: 10, 2), vgl. noch besonders Esther 1, 19 gegen Dan. 6, 9. 13. 16. Nach Josephus (Altert. X, 10, 4) werden auch in 2, 32 die beiden Arme des Standbildes auf zwei (Könige) gedeutet. Wenn das zweite Reich geringer als das erste genannt wird, so ist das babylonische nicht im allgemeinen, sondern als das zur Zeit des Nebukadnezar gekennzeichnet. Auch die, die Medien als selbständig gesehen haben, haben für den Fall, daß sie die drei Rippen 7, 5 auf die drei großen Teile des Reiches mit ihren Satrapien deuten (Kuenen nach v. Gall 94), diese Anschauung irgendwie mit 2, 39 in Einklang zu bringen. Die Aussagen in 7, 6 sind weiter für das persische Reich überzeugend nicht nachzuweisen. Zu beachten ist auch die inhaltlich allerdings anders eingestellte Aussage von E. Meyer a. a. O. S. 189: „Perser und ‚Meder' sind für ihn (den Verf.) selbstverständlich identisch. Auch historisch wäre eine Mitrechnung des Mederreichs absurd, da dieses ja nicht nur dem chaldäischen gleichzeitig ist, sondern bereits vor demselben in das Perserreich aufgeht." Auch in Äschylos Persern ist selbstverständlich Medien und Persien als einheitlich sich fortsetzendes Reich angesehen.

Aber ebenso unmöglich ist die Anschauung, die zwar Medien-Persien als ein Reich beläßt, aber dafür Alexander und die Diadochen trennt und früher von Berthold, in neuerer Zeit z. B. von Althaus („Die letzten Dinge" 3. Aufl. S. 96 ff.; s. gegen ihn noch meinen S. 6 genannten Artikel*) vertreten wird, weiter von Thilo „Die Chronologie des Danielbuches" 1926 S. 38 in Kap. 2. In 7, 6 sind offensichtlich Alexander und die Diadochen zusammengenommen; die vier Köpfe können unmöglich nur die Aus-

* Althaus hatte mir schriftlich mitgeteilt, er werde in der 4. Aufl. zu meinen Auseinandersetzungen Stellung nehmen und meine „Einwände ernstlich beachten"; namentlich ist das meines Wissens nirgends geschehen. In der 4. Aufl. seines Buches ist sicher aber vieles durchgreifend geändert, auch wirklich gebessert; ich denke nur an die Ersetzung der Termini „axiologische und teleologische Eschatologie" durch die Formulierung „Hoffnung als Gewißheit des Bleibens und des Kommens". Gerade aber in dem so entscheidenden Punkte des Biblizismus bleibt der „theologische Graben" zwischen uns, wie es Althaus mir einmal schrieb, trotzdem er sich bemüht, den eigentlichen Sinn und die Wahrheit des Biblizismus herauszuarbeiten und stärker zu betonen. Er hatte mir geschrieben: „Ich hoffe, Sie werden mein Eingehen auf Sie spüren, auch dann, wenn ich bei meinen Grundlinien bleiben muß." Auch ich muß „bei meinen Grundlinien bleiben". Das bezieht sich sofort auf Daniel mit. Ich meine, Althaus müßte seine Stellung in der oben angegebenen Frage entweder revidieren oder exegetisch neu begründen, zumal sie hier der üblichen Auffassung der Kritik nicht entspricht. In andern Fällen ist zu wünschen, daß auch er seine Gläubigkeit an die „Ergebnisse" der Alttestamentler einschränkt (s. o. S. 174 im Nachwort zu dem Prophetenkanon unter Nr. 3); auch im Neuen Testament befriedigt seine Stellung noch keineswegs.

Das Plus sehe ich bei Althaus in Aussprüchen wie S. 249, daß die heilsgeschichtliche Bibelauffassung ihr Verdienst habe, oder S. 250: „Es liegt Größe und wohnt Geist in solchem Biblizismus." S. 67: „Mit Recht fordert der Bibli-

dehnung nach den vier Himmelsrichtungen anzeigen sollen, was bei den vier Flügeln möglich wäre, wenn nicht die Schnelligkeit dadurch angedeutet wird, vgl. 8, 8 und 22; 11, 4. Köhler S. 539 macht gegen die Scheidung der Diadochen geltend: „Nicht nur war das syrische (Reich) tatsächlich nicht ein den übrigen Weltreichen ebenbürtiges Reich, sondern der Verfasser der Visionen betrachtete es auch nicht so: er sieht in dem syrischen Reiche nur einen der vier Ausläufer, in welche das griechisch-mazedonische Reich schließlich auseinandergeht (8, 8. 21. 22; 11, 2—5), und verwendet daher zur Versinnbildlichung des griechischen Reiches mit seinen Ausläufern auch nur eine einzige Tiergestalt, die des Ziegenbocks.“ 10, 20 faßt „Javan“ (Griechenland): Alexander und seine Nachfolger zusammen gegen die Perser, wie Berthold selbst zugesteht. Der Teilungsgrund der Reiche ist nicht der Wechsel der Dynastien, sondern der Nationen, vgl. 2, 44; 1. Makk. 1, 7. Auch 2, 33. 40 ff. zeigt, daß das ursprünglich ungeteilte Reich sich auflöst. Die ganze Furchtbarkeit des vierten Reichs bleibt bei den Diadochen rätselhaft, da sie, von den Diadochenreichen als Ganzem betrachtet, nicht ausgesagt werden kann (vgl. Kap. 11), und da trotz der furchtbaren Erfahrungen unter Antiochus in 8, 22; 11, 4 der Abstand von Alexander betont wird, also den Aussagen von 2, 40; 7, 7. 23. 19 ff. geradezu widersprechen würde. Endlich sind die zehn Könige, die aus dem vierten Reich nach Kap. 7 hervorgehen, bei dieser Deutung nicht auffindbar, und Kronprätendenten können nicht als Könige gezählt werden; zudem bestieg Antiochus IV., der als elfter die letzten drei vernichten soll, in friedlicher Weise den Thron (vgl. zu diesen Ausführungen besonders Hengstenberg S. 195—215 und Köhler 538 ff.).

---

zismus für die Eschatologie eine objektive Autorität.... Die Autorität des Wortes Gottes, d. i. die Wahrheit des Biblizismus.“ Ein Minus liegt gleich in der Fortsetzung: „Aber er entstellt sie durch seinen unreformierten gesetzlichen Begriff des Wortes Gottes als einfach identisch mit dem Gesamtinhalt der Schrift.“ S. 69: „Ungehemmt ist dieser Biblizismus durch geschichtliches Verständnis der Heiligen Schrift.“ Man kann vielmehr „durch das Feuer der Kritik“ hindurchgegangen sein, was S. 250 mit Recht vom Theologen fordert, und kann doch unversehrt auftauchen, was hoffentlich unser Buch zeigt. Die Bibel ist uns zudem nicht nur Last, sondern Lust, nicht nur Gesetz, sondern Evangelium, nicht nur Stock, der schlägt, sondern Stab, der stützt. Wie Jesus als Sohn Gottes das Alte Testament anerkennt, so soll solcher Biblizismus uns als Kinder Gottes nicht hindern, sondern fördern. Über die Auffassung der Bibel als eines Organismus s. unsere Schlußpartien. „Die Aktualität in der Eschatologie“ wollen auch wir gewahrt wissen. Aber die Vorzeichen des Endes heben nach Matth. 24 das Warten nicht auf, sondern beides besteht zu gleicher Zeit zu Recht. Mir scheint also auch der Satz auf S. 73 anfechtbar, daß Jesus „nicht nur ganz unapokalyptisch war, sondern geradezu widerapokalyptisch, nicht nur tatsächlich, sondern grundsätzlich“. Zu den Daniel-Stellen vgl. noch, was unter III 1 b β S. 237 f. ausgeführt wird. Soweit Althaus die 3. Aufl. nicht änderte — und das gilt von sehr wesentlichen Partien, die es mit dem Biblizismus zu tun haben —, verweise ich auf den oben genannten Artikel.

Die ganze Hilflosigkeit diesem letzten Punkte gegenüber zeigt Behrmann S. 46 (gegen Meinhold): „Die zehn Hörner bezeichnen die vielgespaltene Diadochenherrschaft überhaupt, wobei man sich nicht abzumühen braucht, die genaue Zehnzahl herauszubringen... es fragt sich sogar, ob man die drei entwurzelten, d. h. gewaltsam entfernten Hörner zu deuten braucht!"

Wie vieles zu Antiochus auch sonst nicht stimmt, wird von der Kritik selbst mehr und mehr empfunden. Daher wird jetzt im Gegensatz zu der Kritik früherer Tage vieles wieder als Weissagung angesehen, wodurch wieder ebensoviel an überzeugender Kraft der Kritik von einst verloren geht. Auch wenn man in 1. Makk. 1, 57 wohl 25. statt 15. Kislew liest (vgl. 1, 62; 4, 52 ff.), so stimmen die 1150 Tage von 8, 14 immer noch nicht; die 3½ Jahre von 9, 27 würden gegen 8, 14 etwa vier Monate mehr bedeuten; 12, 11 f. werden die 3½ Jahre zu Monaten zu 30 Tagen; dann kommen noch 30 Tage und 45 Tage hinzu! Also stimmt hier überall die Zeit des Antiochus nicht, oder man weiß die Angaben wenigstens geschichtlich nicht zu deuten! S. noch zu Kap. 11 unter III, 1 b γ. Man muß sich nun also nach Hilfsmitteln umsehen, um die frühere These von der Zeit des Antiochus zu stützen (Defensive statt Offensive!). Man läßt also entweder den Daniel nun doch weissagen von einem bestimmten Zeitpunkt des Antiochus ab und läßt in echt menschlicher Weise, weil die bisherige Weissagung immer wieder durch die Geschichte desavouiert wurde, den Zeitpunkt etwa nach Art der „ernsten Bibelforscher" immer weiter hinausrücken, vgl. z. B. Hölscher unter Nr. 10; das zweite Rezept ist die Behauptung, daß Daniel ein ihm bereits vorliegendes apokalyptisches Schema einfach benutzt habe (Gunkel „Schöpfung und Chaos" S. 323—335*). Vgl. auch Rath S. 161: „Daß 7, 25 a β. b von Kap. 8 f. abhängig (Nb. und darum eingeschoben ist), zeigt die Zahl der 3½ Jahre, die gewiß nicht vaticinium ex eventu ist (vgl. Hölscher 132), schon aus dem einfachen Grunde, weil sie der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht."

Die Not der Kritik ist grenzenlos. Uns ist nunmehr zunächst gewiß, daß die Weissagung mindestens in 2; 7; 9 gleichmäßig über Antiochus hinausragt und eben damit zugleich auch wieder für die Einheitlichkeit des Buches ein wichtigstes Zeugnis abgibt. Auch 8 und 11 Schluß gehen wohl trotz ihres Ausgangspunktes beim zweiten und ihres ausführlichen Verweilens beim dritten Reich bereits andeutend darüber hinaus, und Kap. 12 scheint es erst recht der Fall zu sein; s. darüber noch unter III, 2 b + c. Wie irreführend ist also nun alles in allem Roths voreiliges Urteil, mit dem er seine Darlegung über Daniel S. 145 ff. eröffnet: „Merkwürdigerweise

* Hier wird die Eigengesetzlichkeit der Offenbarung verletzt!

bis vor kurzem von der Kritik im wesentlichen als einheitlich betrachtet!!“ Zugleich haben wir uns durch unsere letzten Darlegungen den Weg zur Frage nach der Echtheit des Buches gebahnt.

III. Zur Echtheitsfrage.

1.) Die Echtheit in Auseinandersetzung mit der Kritik.

a) Persönliche Momente.

Der Name Daniel stellt sprachlichen Bestandteilen nach irgendwie Gott als Richter dar und faßt so zusammen, was den eigentlichen Inhalt des Buches ausmacht (s. unter II, 2), ein neuer Beweis für die Einheit, da der Name des Propheten hier so wenig wie sonst zufällig sein wird.

In 7—12 spricht Daniel in erster Person, nachdem in 7, 1 und 10, 1 sowie in 1—6 die dritte gebraucht ist. Da z. B. 7, 28; 8, 1. 15. 27; 9, 2 sich der Verfasser außerdem mit Namen („Ich, Daniel“) nennt, und da das Buch einheitlich ist, wie wir nachgewiesen haben, hat selbstverständlich Daniel als Verfasser zu gelten, bis nicht das Gegenteil erwiesen ist. Der Gebrauch der dritten Person neben der ersten steht dieser Echtheit in keiner Weise im Wege (s. hierzu beim „Pentateuch“ unter B II, 2a S. 48); schwerlich hätte aber ein Fälscher die Personen in dieser Weise gewechselt.

Nach Hes. 14, 14. 20; 28, 3 ist Daniel ein Mann gewesen, der allen Israeliten wohlbekannt war wie Noah und Hiob, und der genau dem Eindruck entspricht, den das Danielbuch von ihm gibt, d. h. der sich durch Gerechtigkeit und Weisheit auszeichnete. Hatte er die Stellung inne, die Daniel am Hofe Nebukadnezars nach 2, 48 f. einnahm (vgl. später 5, 29; 8, 27), dann ist begreiflich, daß er neben Noah und Hiob genannt werden konnte, und zwar vor letzterem, weil er wie Noah den Gegensatz der Frömmigkeit zur Gottlosigkeit zum Ausdruck brachte. Hätte er aber im grauen Altertum, und nicht im Exil gelebt, wie es uns viele Kritiker glauben lassen wollen, so bereiten sie sich mit dieser Annahme ja selbst die allergrößte Schwierigkeit; denn ein Fälscher hätte nichts Ungeschickteres tun können, als seine Fälschung dadurch als exilisch kennzeichnen zu wollen, daß er sie dem Daniel unterschob, der doch zu ganz anderer Zeit gelebt hätte.

b) Erfüllung*.

α) Kap. 9, 24—27. Dadurch, daß die messianische Erwartung bis über Antiochus hinausreichend nachgewiesen ist (s. II, 7), ist eine

* Die folgenden Partien zeigen wohl meinen Gegensatz zur üblichen rein historischen Kritik am stärksten. S. o. S. 107 die Aufnahme von Gedankengängen von Procksch und Vischer durch ZAW. Ich könnte auch darauf verweisen, wie sich Hempel zu der „bewußt theologischen“ Auslegung von Volz in dessen Jesaja II stellt in der Besprechung ZAW 1932 S. 207 ff. Offenbar empfindet er wieder die Einmischung des christlichen Elementes mit einem gewissen Unbehagen in einer geschichtlichen Untersuchung.

beträchtliche Auflockerung des ganzen Danielproblems eingetreten. Sie erstreckt sich bis zum Christentum und bis weit in die Entwicklung des Römerreichs hinein. Es sei nun darauf hingewiesen, wie genau 9, 24—27 sich erfüllt hat, indem dort der Sühnetod Jesu vorausgesagt ist, und zwar genau in der Mitte der letzten Jahrwoche. Man braucht nur mit Auberlen („Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis" 3. Aufl. 1874) den Anfangspunkt der 70 Jahrwochen mit Esr. 7, 12 ff. 25 f. (9, 9; doch s. hierzu noch Näheres unter „Esra" unter 9, 9) zu nehmen, wo vom Ausgehen des Befehls des Artaxerxes, nach Jerusalem zu ziehen im 7. Jahr des Königs (V. 7), d. h. 458/7, die Rede ist. Das Ergebnis ist geradezu verblüffend und erfüllt mit Ehrfurcht und Anbetung. Für die Rechtfertigung des ersten Abschnitts, d. h. der ersten 7 Jahrwochen = 49 Jahre, verweist Hengstenberg (Christologie III, S. 1—208 auf S. 159 f.) auf das Blühen von Kadytis in der Zeit um 408, das er mit Jerusalem gleichsetzt (s. Herodot II, 159 und III, 5; allerdings verschieden gedeutet), und auf Lev. 25, 8—10 als auf eine allgemeine Basis auf S. 74. Man lese endlich etwa im einzelnen noch die überwältigende Darstellung der ganzen Tatsache bei Urquhart („Die erfüllten Weissagungen oder Gottes Siegel auf die Bibel" S. 152—162) nach. Hengstenberg selbst, der eine ausgezeichnete tiefgründige Erklärung der ganzen Stelle gibt, wählt als Ausgangspunkt mit dem fast gleichen Endergebnis nicht Esra 7, sondern den Erlaß des Artaxerxes aus Neh. 1 f., aus dem 20. Jahr des Artaxerxes, der an sich ebensogut passen würde. Allerdings geht Hengstenberg S. 142 ff. 165 ff. dabei von einer andern chronologischen Ansetzung des Artaxerxes aus, indem er seine Regierung nicht erst 465, sondern schon zehn Jahre früher beginnen läßt. Ich kann hier die scharfsinnige Untersuchung und die Beurteilung der geschichtlichen Zeugnisse nicht nachprüfen; mir ist in neuerer Zeit bei Historikern oder Theologen für Artaxerxes Regierung sonst nie eine andere Regierungszeit für diesen König zu Gesicht gekommen als 465—424; vielleicht sind diese Jahre inzwischen anderweitig gesichert; aber da ich an verschiedenen Stellen gegen chronologische Feststellungen, die als völlig sicher auftreten, äußerst mißtrauisch geworden bin (s. unter „Königsbüchern" unter „Chronologie" und unten unter d β), so schien es mir angebracht, Hengstenbergs mühsame und sorgfältige Untersuchung erneuter Beachtung zu empfehlen.

β) Das vierte Reich in Kap. 2 und 7. Überraschend und überwältigend ist es wieder, wenn man die Erfüllung des vierten Reiches in der Römerherrschaft mit der Weissagung in Dan. 2 und 7 vergleicht (s. noch 11, 18. 30); man denke an die Spaltung zunächst in Ost- und Westrom und später an die weitere Zerlegung und halte das zusammen mit den beiden Schenkeln und den Zehen der Statue in Kap. 2, 33. 40 ff.; man denke an die Schilderung der

Grausamkeit und zermalmenden Allgewalt dieses Reiches und halte es zusammen mit der Schilderung in Kap. 7, 7. 19 ff. Man lese dazu etwa Hengstenbergs Beiträge I S. 210 ff. oder Urquhart S. 106—143. Auch schreibt der erstere mit Recht zu 2, 43 auf S. 211: „Während sich aus der ganzen Geschichte dieser Reiche (der Nachfolger Alexanders) nur zwei Verschwägerungen von Syrischen und Ägyptischen Königen nachweisen lassen (s. dazu 11, 6. 17), liefert die Geschichte des Römischen Reiches eine ungleich größere Menge derselben.“ Wie endlich das Neue Testament in Matth. 24, 15: Dan. 9, 26 f. erst nach Antiochus erfüllt sieht, Paulus aber die Schilderung des Antichrist in 2. Thess. 2, 3 f. mit Farben aus Dan. 11, besonders V. 36, malt, vgl. weiter Apok. 13, 5 f. mit Dan. 7, 8, 25 und Apok. 12, 6; 11, 2 f. mit Dan. 7, 25; 12, 7, so ist nicht verwunderlich, daß Daniel selbst die Schilderung des 7. Kapitels von dem 11. Horn ähnlich der Schilderung von Antiochus Epiphanes in 8, 9 ff.; 11, 21 ff. hält, was völlig irreführend zur Gleichsetzung des vierten Reiches mit Antiochus Epiphanes veranlaßte, s. dazu o. unter II, 7 b. Auch nach Köhler III, S. 540 ist das kleine Horn in 7, 8. 11. 20—22. 25 nicht identisch mit der Hornzacke des griechischen Weltreiches (s. auch die etwas andere Ausdrucksweise in 8, 9). In 8, 17 ist nach Köhler mit der ʻeth-qeṣ (Endzeit) nicht das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs gemeint, sondern „die Zeit, wo die weissagende Vision durch die Erfüllung das Ende ihrer Wirksamkeit und Gültigkeit erreicht hat, also die Erfüllungszeit“, vgl. Hab. 2, 3, Esra 1, 1 und S. 542; doch ist der Ausdruck vielleicht absichtlich schwebend gehalten (s. 8, 19).

γ) Bestimmtheit der Weissagung. Wir haben in 9, 24 ff. und Kap. 2 und 7 bereits hinreichende Beispiele dafür, wie bestimmt Weissagungen Daniels sind, die in keinem Falle als ex eventu sich deuten lassen. Damit treten nun auch die Weissagungen, die sich auf das dritte Reich und speziell auf Antiochus beziehen, von vornherein in ein ganz anderes Licht. Wir haben mit ihnen nichts, das von der bisherigen Linie vollständig abwiche, sondern was durchaus in ihrer Fortsetzung liegt. Wir werden uns überhaupt abgewöhnen müssen, der Offenbarung darüber Vorschriften zu machen, inwieweit sie bestimmte Voraussagungen machen dürfe. Wir nennen zunächst die Fälle, die Hengstenberg auf S. 173 ff. als Beispiele bestimmter Weissagungen noch anführt: Jer. 50 f.; Sach. 9, 1—8; Jes. 21, 1—10; 13 f.; 7, 8, die 70 Jahre des Jeremia 25, 11 f.; 29, 10; Jes. 7, 14 ff.; 8, 1—4; 16, 14; 17, 14 (vgl. 37, 36); 20, 3; 21, 16; 38, 15. Für Schicksale von Reichen, die für das Bewußtsein noch gar nicht oder wenigstens noch nicht in der Weltmacht befindlich vorhanden waren, vergleicht er Sach. 9, 13; Num. 24, 24; Jes. 39 und Micha 4, wozu Hab. 1, 5 ff. hinzuzufügen wäre. Da die Frommen zur Zeit des Antiochus um so mehr eine feste Weis-

sagung nötig hatten, als in dieser Zeit die Prophetie erloschen war (s. 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41 und „Kanon"), auch von Daniel ein viel weiterer Zeitraum umspannt werden mußte als von den früheren Propheten, und da Weissagungen in diesem Fall nur Zweck hatten, wenn sie von den Späteren auch wirklich als solche erkannt werden konnten, so erklärt dies alles, daß bei Daniel das Maß und der Umfang bestimmter Weissagungen über die früheren Bedürfnisse hinausgeht, wie das besonders in Kap. 8 und 11 der Fall ist. Andererseits ging Smend weit über die Tatsachen hinaus, wenn er in ZAW 5, 241 „über jüdische Apokalyptik" schrieb, daß für die Regierung des Antiochus „Dan. 11 eine historische Quelle ersten Ranges" sei. Dagegen urteilte Behrmann viel richtiger auf S. XX: „Bei näherer Betrachtung sind die in unserm Buch gegebenen Einzelheiten nicht zahlreich und durchaus nicht deutlich dargestellt. Insbesondere ist die Frage, ob Antiochus drei oder vier Kriegszüge gegen Ägypten unternommen hat, sowohl in der einen Fassung, ob ein allererster Feldzug 171, als auch in der andern, ob ein letzter Feldzug nach 168 stattgefunden hat, nach dem Danielbuch wegen der unsicheren Erklärung von 11, 22—24 und 11, 40 ff. nicht mit voller Sicherheit zu beantworten (wie sie sich nach den Klassikern, besonders nach Livius 42, 29 ff. beantwortet...)." Auch daß man nicht einig darin ist, in welchem Augenblick eigentlich die Weissagung einsetzt und die Geschichte verlassen wird, ob speziell 8, 14 noch zukünftig oder schon geschehen ist, spricht nicht sehr für die Sicherheit der Kritik. Kap. 12, besonders den Schluß, scheint man jetzt fast allgemein, den Tod des Antiochus ganz allgemein als Weissagung zu werten, da er ja anders verlief, als er Dan. 11 Schluß hingestellt wird. Und während man jetzt das Buch 165/4 entstanden denkt, macht Franz Delitzsch, der bekanntlich schließlich in der 2. Aufl. der Real-Enzyklopädie die späte Abfassung Daniels zugegeben hat, aber Winter 168 dafür ansetzt, geltend: 165 liege die schwerste Drangsalszeit bereits zurück, und die makkabäische Erhebung sei schon im Gang gewesen, die doch nach dem 1. Makkabäerbuch ihren Mut gerade aus Daniel schöpfte!

Aber bei der ganzen Frage will nun auch das Folgende wohlbeachtet sein. Daß der Verfasser des 1. Makkabäerbuches Daniel kennt, ist allerdings nach 1. Makk. 2, 59 f. klar; denn Dan. 3 und 6 werden hier vorausgesetzt, wie auch sämtliche von V. 51 an aufgeführten Beispiele alttestamentlichen Schriften entnommen sind (es werden genannt V. 51 allgemein die Väter, V. 52 Abraham, V. 53 Joseph, V. 54 Pinehas, V. 55 Josua, V. 56 Kaleb, V. 57 David, V. 58 Elia). Auch 2, 49 deutet wohl an, daß die Dan. 8, 19 angekündigte schwere Zeit nun angebrochen sei (Hengstenberg S. 288 f.). Da nun die Erfüllung des 11. Kapitels Daniels hauptsächlich auch durch 1. Makk. kontrollierbar ist — für die andern Quellen s. die

Zusammenstellung von Behrmann XX f. —, so ist durchaus möglich, daß die Schilderung in 1. Makk. sich durch die Weissagung Daniels hat bestimmen und beeinflussen lassen und im Wortlaut, aber auch sachlich, unwillkürlich oder ganz absichtlich Danielische Färbung angenommen hat. Dann ist aber das Kausalitätsverhältnis ganz umgekehrt wie gewöhnlich zu denken. Hengstenberg S. 264 f. schreibt über 1. Makk.: „Dies legt, was, obgleich es sich von selbst darbietet, übersehen worden ist, bei seiner historischen Schilderung die prophetische des 11. Kap. so zugrunde, daß es dieselbe nur mit den historischen Einzelheiten ausfüllt. Gleich die Schilderung Alexanders ist eine fast wörtliche Kopie aus unserm Buche... bei diesem (Antiochus) bildet die Schilderung unseres Buches wieder so sehr den Grundtypus, daß selbst die Worte häufig aus demselben entlehnt sind.“ Den Beweis liefert Hengstenberg für 1. Makk. 49, 18. 19. 20 f. 24. **54** im Vergleich zu Daniel 11, 31. 25. 26. 28. 36. **31** (an den fettgedruckten Stellen *βδέλυγμα ἐρημώσεως*; Sir. 49, 2 steht *βδελύγματα ἀνομίας*, vgl. 2. Kön. 23, 4—15—Theodotion hat Dan. 11, 31 *βδέλυγμα ἠφανισμένον* nach Hengstenberg 292 und Zahn zu Matth. 24, 15). 265: „Es kann also keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Verf. des ersten Buches der Makk. selbst von der Erfüllung von Kap. 11; 12 in den Makkabäischen Zeiten überzeugt war und die Absicht hatte, seinen Lesern dieselbe nachzuweisen“ (Hengstenberg hat den Nachweis allerdings nur für Kap. 11 erbracht). Wie nahe bei solcher Nachweisung der Erfüllung einer Weissagung umgekehrt das Einfließenlassen bestimmter Züge schon in die Weissagung liegt, ergibt sich aus der Septuaginta, die 11, 25 für „König des Südlandes“ *ἐπὶ τὸν βασιλέα Αἰγύπτου*, für 11, 30 gar einsetzt *καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι* (Hengstenberg 264); warum könnte also dem Verf. von 1. Makk. nicht Ähnliches nur bei der Erfüllung untergelaufen sein, wenn es nötig sein sollte, solches anzunehmen? Aber hier sieht man eben, wie die Frage nach der Bestimmtheit der Verheißung freigehalten werden muß von Zügen, die erst durch Nachweisung der Erfüllung hineingekommen sein könnten. Die Weissagung ist jedenfalls nirgends so, daß sie das menschliche Verhältnis zur Geschichte stören könnte. „Alles Spezielle ist so gestellt, daß es vor dem Eintreffen das Verhältnis zur Geschichte nicht verändert, nach dem Eintreffen aber allerdings mit Sicherheit als nicht aus menschlicher Vorahnung erklärlich nachgewiesen werden kann“ (189 f.).

c) Sprachliches.

α) Das Verhältnis Daniels zu Esra. Daß das Aramäische des Buches Daniel dem des Buches Esra ganz nahe verwandt ist, dürfte nach wie vor feststehen, vgl. Dan. 2, 4b—Kap. 7 und Esra 4, 8 (7)—6, 18 und 7, 12—26. Baumgartner hat

in ZAW 1927, S. 81 ff. („Das Aramäische im Buche Daniel") auf S. 121 f. geschrieben: „Das aber läßt sich mit Sicherheit sagen, daß DA (= Daniel-Aramäisch) und EA (= Esra-Aramäisch) zeitlich nicht weit auseinanderliegen können. Ausgeschlossen ist somit, daß der eine aus dem zweiten oder dritten, der andere aus der Mitte des fünften Jahrhundert stamme. Man wird den zeitlichen Unterschied auf höchstens einige Jahrzehnte, schwerlich auch nur auf ein ganzes Jahrhundert schätzen dürfen." Ganz einverstanden! Aber nun fährt Baumgartner fort: „Und wenn es unmöglich ist, mit Daniel höher als das dritte Jahrh. zu gehen, so muß eben Esra entsprechend herabgesetzt werden. Ist es nicht sonderbar, daß man für Daniel den richtigen Schluß aus seinem Sprachcharakter längst gezogen hat, für Esra dagegen nicht?" Hier gehen wir nun zunächst den umgekehrten Weg und sagen: Wenn die aramäischen Urkunden sich als echt erweisen, wie unter „Esra" („aramäische Sprache" und „aramäische Urkunden") zu lesen sein wird, und wenn Baumgartner selbst über sie schreibt, daß sie „sich sprachlich von den sie umrahmenden aramäischen Sätzen ja auch in nichts unterscheiden" — Esra selbst wird sich uns auch als echt erweisen —, so wird ja wohl umgekehrt Daniel zu Esras Zeit hinaufgezogen werden eben durch die anerkannte sprachliche Verwandtschaft. Das führt zum Folgenden.

β) Neuere Ansichten. In ein neues Stadium trat die Frage durch die Entdeckung der Papyri von Elephantine (= EP). „Die Sprache, in der sie geschrieben sind, ist in allen wesentlichen Stücken identisch mit derjenigen der aramäischen Kapitel in den Büchern Esra und Daniel" (Sachau „3 aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine" 1907 S. 3 zitiert nach Baumgartner S. 81 ff.). Das muß zunächst wie eine große Bestätigung von Hengstenberg S. 297 ff. 303 ff. wirken, der darauf hinwies, wie nahe Daniel sich mit Esra in sprachlicher Beziehung berühre, und wie groß der Abstand dagegen von den ältesten Targumen sei. Die Papyri stammen ja doch aus dem Ende des fünften vorchristlichen Jahrhunderts! Doch vermißte nun Baumgartner eine erschöpfende Behandlung der Grammatik und eine eingehende Vergleichung mit dem biblischen Aramäisch. Als gründliche und umfangreiche Studie bezeichnet Baumgartner Robert Dick Wilsons (s. unter „Esra" unter „Persischer Herrscher"): „The Aramaic of Daniel, Biblical and Theological Studies by the members of the Faculty of Princeton Theological Seminary" 1912, S. 261—305. Der Artikel richtet sich hauptsächlich gegen die von Driver behauptete nähere Verwandtschaft Daniels mit nabatäischen, palmyrenischen und targumischen Sprachdenkmalen*. Doch

* Der Artikel bringt auch den bedeutsamen Nachweis, daß Beimischungen fremder Worte in den aramäischen Texten allemal da auftreten, wo sie nach der geschichtlichen Situation zu erwarten sind. Für das Persische s. unten am Anfang von γ. (Fortsetzung der Fußnote auf S. 242.)

sind seit Wilson allerdings wieder neue Funde des älteren Aramäisch gemacht. Nicht zugänglich war mir Boutflowers „In and around the Book of Daniel“ 1923, S. 226—240, dem Driver die bloße Beschränkung auf EP vorwirft (nach Baumgartner). **Baumgartner** kommt nun zu folgendem Ergebnis seiner Untersuchung, S. 117: „Im ganzen ist es so, daß der Lautstand des DA (Daniel-Aramäisch) in den entscheidenden Punkten jung ist, während die Formenbildung mancherlei Altertümliches enthält“, und S. 120 ff. läßt er die den Lautbestand betreffenden Punkte schwerer wiegen. Im Gegensatz zu Driver spricht Baumgartner nicht mehr von Erlaubnis einer Ansetzung Daniels nach Palästinas Eroberung durch Alexander den Großen; er geht zum Angriff vor: „es verlangt diesen Ansatz und erlaubt keinen andern. Andernfalls gibt es überhaupt keinen Sprachbeweis.“

Demgegenüber steht aber nun Hans Heinrich Schäders Resultat in seinen „Iranischen Beiträgen“ I 1930: Bei lautlichen Veränderungen handele es sich nur um Modernisierung der Orthographie; auch die Formenbildung sei nicht sprachgeschichtliche Entwickelung, sondern „eine Durchsetzung von Formen der lebenden Sprache gegen solche einer archaisierenden Schriftsprache“. Also beide Male handele es sich um den „Prozeß einer Anpassung einer archaisch gewordenen Schriftsprache an die gesprochene Sprache“. In Ergänzung von Baumgartner zieht Schäder das Pahlavi heran. Für Esra, Daniel und EP kommt Schäder zu diesem Ergebnis: „Es ist daher nicht möglich, einen zeitlichen Abstand zwischen ihnen aus vermeintlichen Anzeichen einer im Biblisch-Aramäischen weiter fortgeschrittenen Sprachentwicklung zu konstruieren, denn es handelt sich nicht um Sprachentwicklung. Die Sprache der EP und das Biblisch-Aramäisch sind identisch.“

Nach einer Rezension von Boutflowers „Dadda-'Idri or the Aramaic of the Book of Daniel“ durch Duensing in der Theologischen Literaturzeitung 1932, S. 8 hat Boutflower die Existenz eines aramäischen d-Dialektes neben dem d̲ (z)-Dialekt aus der keilinschriftlichen Wiedergabe von Namen wie Hadarezer durch Dada-'Idri gefolgert; also sei der oft angenommene Übergang von z in d in Elephantine, Daniel und später als Sprachentwicklung ein Fehlschluß; ebenso habe stets in den Suffixformen m- und n-Dialekt nebeneinander bestanden. Auch wenn das nur möglich ist, wie Duensing es nicht bestreitet, so ist die Kritik in der Frage Daniels in diesem Punkte wieder plötzlich aus dem Angriff in die Verteidigung geworfen. Duensing schreibt etwa: Wer aus sachlichen Gründen Daniel ins zweite Jahrhundert verlegt, für den

---

übrigens führt Wilson anderwärts den Nachweis allgemein für Beimischungen fremder Worte in biblischen Büchern zu allen Zeiten!

ist die Erklärung des Laut- und Suffixwechsels am einleuchtendsten aus der Fortentwicklung der Sprache.

γ) Griechische und persische Lehnworte. Hierzu vgl. noch Rob. Dick Wilsons: „Is the Higher Criticism Scholarly?" S. 154 ff. Er macht auf S. 154 sehr treffend darauf aufmerksam, daß persische Worte gerade sich da finden, wo sie zu erwarten sind, nämlich in Daniel, Esther, Esra, Nehemia und Chronik, dagegen fehlen, wo sie nach Anschauung der Kritik gefunden werden müßten, nämlich in Jona, Joel, Hiob, den Psalmen, Hohelied, Priesterkodex!! Auch bei den griechischen Musikinstrumenten 3, 10 und bei den in 3, 4; 5, 29 (Herold usw.) gebrauchten Worten, die mit solcher Zuversicht seit Berthold immer wieder für spätere Datierung Daniels verwendet werden, bringt Schäder der Kritik eine Abkühlung. Zu karoza bemerkt Kautzsch (Grammatik des Biblisch-Aramäisch), „auf dies Wort sei für die Frage nach der Abfassungszeit des Daniel mehr Gewicht zu legen als auf irgendein anderes griechisches Wort, denn einen Amtsnamen werde eine Sprache immer nur von dem jeweilig herrschenden oder doch irgendwie tonangebenden Volke übernehmen" (Behrmann IX). Behrmann bestritt hier schon den Amtsnamen, da es sich um die Form des nomen agentis handle. Schäder nun bringt das Wort nicht mit dem griechischen κῆρυξ zusammen, sondern hält es für ein iranisches Lehnwort. — Ob die Namen in 3, 5. 10 alle griechischen Ursprung haben, ist fraglich. Aber wenn es auch nicht fraglich wäre, so nimmt doch jetzt Schäder wieder an, daß sie nicht aus dem Griechischen direkt entlehnt sind, sondern einen Umweg über das Persische gemacht haben, wo griechische Kunst geschätzt wurde. Rob. Dick Wilson erinnert daran, wie geschätzt Musik in Babylonien war, und wie leicht musikalische Namen und Instrumente durch Söldner oder Sklaven von einem Volk zum andern übergingen, und wie griechische Beziehungen zu den Semiten mindestens seit 1000 v. Chr. nachweisbar sind. Weiter sei darauf verwiesen, daß Schäder gegen Andreas (bei Marti), dem er subjektive Anschauungen über iranische Ansätze vorwirft, S. 73 ff. schreibt: Auf jeden Fall ließen bestimmte „Beispiele keinen Zweifel mehr an der Tatsache, daß die reichsaramäische Orthographie zur Zeit ihrer Begründung, also bald nach 520, auslautendes a a* in altpersischen Worten, die damals unbestreitbar noch gesprochen wurden, unbezeichnet ließ, auslautendes i und u teils durch jodh waw bezeichnete, teils ebenfalls unbezeichnet ließ. Transkriptionen in EP gestatten keinen Schluß auf Wandel der Lautverhältnisse... Auch hier steht es so, daß aus der Wiedergabe persischer Worte im Biblisch-Aramäisch keinesfalls geschlossen werden kann, daß deren auslautende Vokale im Persischen selbst abgefallen wären". Also

* Gemeint ist kurzes und langes a.

auch hier überall stärkste Rückwärtsbewegung der Kritik. Rowley („The bilingual problem of Daniel“ ZAW 1932, 4. Heft S. 256 bis 268), der das Aramäisch Daniels noch wieder oder vielmehr immer noch hinter EP ansetzt und den als einheitlich betrachteten Daniel ins zweite Jahrhundert versetzt, kannte Schäders Arbeit offenbar noch nicht. — Wir verweisen endlich auf Hengstenbergs Buch S. 10—19, wo noch manche beachtenswerte Hinweise sich finden, und wonach auch einzelnes bei Schäder zu revidieren sein wird. Kulturelle Einflüsse lassen sich durch Volksgrenzen sicher überhaupt nicht absperren. Möglich ist unter Umständen auch, daß Daniel bestimmte termini anachronistisch braucht (also persische termini schon für die babylonische Zeit, da das Buch bei seinem einheitlichen Aufbau erst in persischer Zeit niedergeschrieben sein kann). Wilson erinnert an medische Einflüsse und Beziehungen und macht darauf aufmerksam, daß die Worte „Satrap“ und „Xerxes“ direkt übernommen sein müssen ohne Zwischenstation etwa des Griechischen, weil sie genaue Äquivalente für das Original sind. Wenn nach Sellin sich griechische und persische Lehnworte in beiden Teilen finden, so wäre das nur ein erneuter Hinweis auf die Einheitlichkeit des Buches auch nach dieser Seite hin.

d) Sprachenwechsel. Auch darin gehören Esra und Daniel zusammen, daß sie mit Leichtigkeit bei gegebenem Anlaß in das Aramäische aus dem Hebräischen übergehen (s. bei „Esra“ unter „aramäische Sprache“ und Daniel 2, 4 b—7, 28) und darin verweilen, auch wenn der ursprüngliche Anlaß schwindet (s. bei Esra hinter 5, 23). Diese Eigentümlichkeit ist nur daraus zu erklären, daß beide Sprachen den Verfassern gleich geläufig waren, wenn auch bei Daniel das Hebräische weniger gut ist als das Aramäisch. Will man bei Daniel nicht einen inneren Grund für den Wechsel darin sehen, daß er die Partien, die von der Gegenwart wenigstens ausgingen, also 2, 4 b—Kap. 7, seinen Zeitgenossen in dem für sie bereits zugänglicheren Aramäisch bringen wollte, die Partien aber, die hauptsächlich der fernen Zukunft erst dienen sollten und der Verbindung mit der Gegenwart entbehrten, also Kap. 8—12, ebenso wie die Einleitung in dem im Kanon nun einmal gebrauchten Hebräisch, so kann man nur sagen: Da bei Daniel das Aramäisch bis Kap. 7 reicht, also bis in den II. Teil noch hinein, so kann man für den Wechsel als Grund nicht das ursprünglich selbständige Bestehen beider Teile oder irgend etwas anderes anführen, sondern muß ihn in dem Eindringen des Aramäischen und in dem Abhandenkommen der hebräischen Sprache im Volk mit der Zeit des Exils sehen; und dafür hat man eben an Esra eine Analogie und an Neh. 8, 8 wahrscheinlich einen Beweis. Wie das Aramäische (über Kap. 7 s. o. unter II, 4), so ist auch das Hebräische in sich gleichartig, was wir bereits oben im Sinne der Einheit verwendeten (s. II, 3). Die ganze Tatsache des Wechsels

ist aber in exilischer Zeit sicher verständlicher als in der makkabäischen.

d) Geschichtliches.

α) Wasser in den Wein der Kritik! Je sicherer die Kritik sich auf diesem Gebiet in negativer Hinsicht äußert, um so notwendiger wird es sein, ein paar andersartige Auffassungen an die Spitze zu stellen. So schrieb Franz Delitzsch trotz seiner tatsächlichen Ansetzung Daniels im Jahre 168 in der Real-Enzyklopädie 2. Aufl. S. 471: „Was die Geschichten des Buches Daniel betrifft, so ist das Urteil fachmännischer Assyriologen darüber bescheidener als anderer (Lenormant, Oppert, Talbot)." Behrmann XLVIII gibt bei Lenormant doch zu: „Immerhin verfehlt es nicht seinen Eindruck, wenn er Daniel und Judith untereinander vergleicht, um an der letzteren Schrift zu zeigen, wie ein bloßes Phantasiegebilde aus makkabäischer Zeit sich ausnehme." Der Elamologe Georg Hüsing äußert sich in der Orientalistischen Literaturzeitung 1913 Sp. 97—101: „Es wird nicht nötig sein anzunehmen, daß z. B. bei Daniel schon der Verfasser falsche geschichtliche Vorstellungen gehabt habe" und vorher: „Ich bin auf diese Frage durch die verdienstvolle Schrift W. Erbts aufmerksam geworden (‚Die Purimsage in der Bibel'), und ich glaube nun doch, daß die Königsnamen in der von ihm behandelten Büchergruppe nicht ohne weiteres auf falsche Vorstellungen ihrer Verfasser deuten." Man hat sich in der alttestamentlichen Wissenschaft offenbar durch ein paar Punkte düpieren lassen, die die Kritik nicht müde wird, seit etwa 100 Jahren hervorzuheben, und sieht nicht mehr, wie vieles auf genaueste zeitgenössische Kenntnis hinweist. Ich denke an den schon genannten Wechsel der hebräischen und aramäischen Sprache (s. unter c δ), an eine genaue Kenntnis der Geschichte (s. noch sofort), an die vertraute Bekanntschaft mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen zur Zeit Daniels, an die mit Hesekiel und Sacharja übereinstimmende babylonische Färbung, besonders an die auf die makkabäische Zeit gar nicht passende Nebukadnezars in 4, 16 und ebenso an die des Meder Darius, an den wahrscheinlichen oder wirklichen Zusammenhang der Namen Daniels und seiner Gefährten mit heidnischen Götzenvorstellungen, an die Einstellung Daniels als Obervorstehers der babylonischen Weisen, an die genaue Transkription persischer (s. o. S. 244) und babylonischer Ausdrücke und Namen (s. unter δ), an die notwendige Voraussetzung einer wirklichen Gestalt für die Aussagen in Hes. 14; 28 (s. o. unter a) usw. Welche vergeblichen Anstrengungen macht z. B. Rowley a. a. O., um in letzteren Beziehungen die Zuschreibung an Daniel im Exil glaubhaft zu machen! Die Kritik ist in einer geradezu verzweifelten Lage! Wir verweisen für alle solche Gesichtspunkte auf Hengstenbergs Buch, das in seinem Arsenal noch manche

blank geschliffene Waffe enthält (S. 311 ff.), wenn auch nicht mehr alle brauchbar sind. Delitzsch S. 472 äußert sich: „Die Erzählung des Traums Nebukadnezars von dem Monarchienbilde, sagt Ménant, macht Wort für Wort den Eindruck der Paraphrase eines Keilschriftstellers."

Wir wenden uns jetzt den oben angedeuteten Punkten zu, in denen die Kritik ein leichtes Spiel zu haben meinte, um ihr auch da noch den Mut zu dämpfen. Wohl liegen hier gewisse Schwierigkeiten vor, die vielleicht von uns niemals völlig befriedigt gelöst werden können, die aber auch weit davon entfernt sind, ohne weiteres für die kritische Anschauung zu sprechen, die vielmehr noch in aller ihrer Rätselhaftigkeit auf gute geschichtliche Kenntnis hinzudeuten scheinen.

β) 1, 1 ff. und 2, 1. Daß derselbe Verfasser, der nach 9, 2 Jeremia nicht nur kannte, sondern studierte mit aller Inbrunst, also wissen mußte, was Jer. 46, 2; 25, 1 geschrieben stand, verwehrt von vornherein die Annahme, daß bei Daniel in dieser Beziehung ein Irrtum vorliegen sollte. Jeder Lösungsversuch ist immer noch besser als diese Annahme. Die Schwierigkeit nun in 1, 1 besteht in dem Doppelten: 1.) in der Nennung des dritten Jahres von Jojakim, in dem Nebukadnezar nach Jerusalem kam, und 2.) in der Bezeichnung Nebukadnezars als König bereits in diesem Jahr. Man hat für die letztere Schwierigkeit aber einfach darauf hingewiesen, daß auch Jer. 46, 2 Nebukadnezar als König bezeichnet wird, denn nach Berossus (Josephus, Altertümer X, 11, 1) hat Nabopolassar die Schlacht bei Karkemisch 605 noch erlebt. Trotzdem wird also Nebukadnezar da auch schon als König bezeichnet. Mitregent scheint er nach der Berossusstelle wirklich gewesen zu sein (s. Hengstenberg S. 60). Ist nun Nebukadnezars erstes Jahr = dem vierten Jahr Jojakims (604), dann muß die Schlacht bei Karkemisch im dritten Jahr Jojakims stattgefunden haben. Darum ist Köhler III, 469 lieber der Meinung, daß Jeremias Angabe in 46, 2 einen Irrtum enthält als Daniel; wie es sich aber auch damit verhalten mag, ob es vielleicht möglich ist, die Zahlangabe in Jer. 46, 2 gar nicht auf die Schlacht bei Karkemisch, sondern auf die Prophezeiung Jeremias zu beziehen und so auch diesen von dem Vorwurf eines Versehens zu befreien: für Daniel 1, 1 liegt dann in dem dritten Jahr Jojakims das Zugeständnis einer großen geschichtlichen Kenntnis, die dem Fälscher sehr schwer zuzutrauen ist, der ja umgekehrt allenthalben seine bodenlose Unkenntnis der älteren Zeit verraten soll. Behrmann hat sich Köhler angeschlossen. Dann braucht man auch nicht mehr mit Hengstenberg einmal darauf hinzuweisen, daß das vierte Jahr Jojakims und das erste Nebukadnezars sich wahrscheinlich nicht ganz genau decken, sodann darauf, daß bo' hier nur den Aufbruch mit Zielangabe bedeute wie in Jona 1, 3 (ein Schiff, das nach Tartessus

ging — von König, Einleitung, bestritten). — Noch auf andere Weise rechtfertigt Thilo S. 3 ff. das dritte Jahr Jojakims, indem er den Verfasser nicht als Historiker, sondern als Periodisierer rechnen läßt, der Jojakim 11 statt 10 Jahre gebe, um so nun Thilos frühere These zu stützen, nach der der Verfasser des Königsbuches als Periodisierer von Tempelbau (2. Kön. 6, 1) zu Tempelbau 537: 480 Jahre herausbringe (s. unter „Königsbüchern" unter „Chronologie"). Auch nach Thilo hätte aber also Dan. 1, 1 guten Sinn und Verstand, wie es ähnlich schon Meinhold sich gedacht hatte. Die Nachricht von 1, 1, daß Nebukadnezar damals in Jerusalem war, wird bestätigt durch Berossus, der neben und vor Phöniziern und Syrern jüdische Kriegsgefangene nennt (so auch Behrmann XVI b). Desgleichen setzt Alexander Polyhistor (armenische Chronik des Euseb, t I S. 45) „die Einnahme Judäas als mit der Einnahme Syriens und Phöniziens verbunden" voraus (Hengstenberg I 58). Jer. 35, 11 enthält auch eine Andeutung davon, desgleichen 2. Kön. 24, 1 und 2. Chron. 36, 6 f. (Behrmann), nur daß die gehegte Absicht Nebukadnezars, Jojakim nach Babel zu schleppen, nicht zur Ausführung kam durch seine rechtzeitige Unterwerfung. Da die Tempelgeräte 2. Chr. 36, 7 in den Palast, Dan. 1, 2 in dem Tempel kommen, kann Daniel die Stelle 1, 1 sich nicht nach 2. Chron. 36, 7 konstruiert haben, wenn auch hier tatsächlich kein Widerspruch vorliegt; s. Esr. 1, 7; 5, 14 f. und Köhler S. 475. Die Wahrscheinlichkeit, daß Nebukadnezar auf jenem Zug im Anschluß an die Schlacht bei Karkemisch nach Ägypten hin Judäa nicht unbehelligt ließ, spricht für sich selbst, vgl. Perizonius (nach Hengstenberg a. a. O.): „At quare quaeso Judaeam reliquisset intactam, quae tunc erat amica et tributaria Aegypto et in recta via ferente in Aegyptum sita?" (origines Aegyptiacae et Babylonicae t II S. 439). Der Marsch rückwärts ging den Weg durch die Wüste auf die inzwischen eingetroffene Todesbotschaft Nabopolassars hin. Endlich spricht das Jer. 36, 9 im fünften Jahr Jojakims veranstaltete öffentliche Fasten nach späteren Analogien (s. Sach. 7, 2 f.; 8, 18 f.) für die Eroberung Jerusalems vom Jahr 605.

2, 1 steht in einer gewissen Spannung zu 1, 5. 18. Nach der bisher angenommenen Rechnung wäre bei Nachdatierung Nebukadnezars zweites Jahr = 603. Dann müßte höchstens das dritte Jahr mit drei Jahren gleichgesetzt sein, wofür man z. B. bei den Aussagen über den Zeitpunkt der Auferstehung Jesu eine Art Analogie hätte. Denn daß das Kap. 2 Erzählte, besonders 2, 48 f. innerhalb der weiter erfolgenden Erziehung in Kap. 1 zu stehen kommen sollte, wird man kaum annehmen können. Nun macht aber Hengstenberg S. 62 im Anschluß an Perizonius folgende durchsichtige und überraschende Aufrechnung. Im 37. Jahr kommt Jechonja nach 2. Kön. 25, 27 ff. frei, d. i. im 1. Jahr Ewil-Merodachs. 43 Jahre

regiert Nebukadnezar; dann ist sein 1. Jahr von den 43 das 6. und nicht wie oben angegeben das 4. Jojakims; d. h. sein 2. Jahr so gerechnet, wäre nicht 603, sondern 601. Ist hier nicht mit Notwendigkeit für die 43 Jahre Nebukadnezars eine neue Ära anzunehmen, wenn wir auch sonst nichts von ihr wissen? Hier wäre die Schwierigkeit zwischen 1, 1 ff. und 2, 1 überhaupt nicht mehr vorhanden.

Aber ich möchte auch noch aufmerksam machen auf Ackermanns Arbeiten, um wenigstens die Frage aufzuwerfen, die ich hier nicht entscheiden will: Muß die ganze für so sicher gehaltene Zeitrechnung vielleicht überhaupt umgestoßen werden? Ackermann stimmt mit mir in der Ablehnung von der üblichen Ansetzung Ahabs in Verbindung mit der Schlacht bei Qarqar und von Jehus Tribut sowie von der Gleichsetzung Azrijaus von Ja'udi mit Azarja von Juda zusammen (s. „Königsbücher" unter „Chronologie"). Aber er geht weiter und setzt Nebukadnezar an 625—580 (ihm also 45 Jahre gebend), die Schlacht bei Karkemisch um 624 statt 605; die für die ganze Chronologie so wichtige Sonnenfinsternis vom Juni 763 v. Chr. vertauscht er mit einer vom Juni 809 v. Chr. Endlich aber verweist er darauf, daß seiner Chronologie durch Garstangs Ausgrabung (s. o. unter „Josua" unter „Zuverlässigkeit und Alter"*) eine glänzende Bestätigung dadurch geworden sei, daß seine Daten für Eroberung Jerichos und für den Auszug genau stimmten. (Doch setzt er wohl Amenophis III. und IV. reichlich weit hinauf.) Für die jüngeren Zahlen stimme er mit Maspero-Pietschmann und

* Zu S. 67 ist als Ergänzung nachzutragen, daß inzwischen Garstangs Ansetzung der Zerstörung Jerichos um 1400 durch Vincent angefochten ist, der wieder für die jüngere Datierung eintritt. S. über beide den Bericht von Prof. D. Galling in der Zeitschriftenschau der ZAW 1932 S. 198 f. Prof. D. Hempel schreibt zu dem Bericht ZAW 1933 S. 163, „daß die Datierung der Zerstörung von Jericho jetzt an einer (!) submykenischen Scherbe hängt". Doch ist zu bemerken, daß 1.) Galling selbst in seinem Bericht offenbar der älteren Datierung Garstangs zuneigt, die ja, wie oben gezeigt, Eißfeldt für festgestellt ansah, und daß 2.) die submykenische Scherbe außerhalb (!) der durch Israel zerstörten sogenannten D-Stadt liegt. Da Jericho nach Jos. 6 bei der Zerstörung entvölkert wurde, ist der Ausweg Garstangs allerdings versperrt, daß nach der Zerstörung eine Teilbesetzung der Stadt stattgefunden habe (vgl. Jos. 6, 26 einerseits, 1. Kön. 16, 34 andererseits). Aber auch die Forderung Vincents, daß die Scherbe mit zur Gesamtdatierung des Endes von D heranzuziehen sei, scheint mir voreilig. Wann und durch wen die submykenische Scherbe auf ihren Ort geworfen wurde, wird sich natürlich schwerlich je feststellen lassen, ist aber wohl auch gar nicht nötig. Kann sie nicht von irgendwoher verschleppt sein? Oder müßte eine vereinzelte Hütte außerhalb des alten Stadtbezirks gegen Jos. 6, 26 verstoßen? Die Keramik der D-Stadt scheint Garstang doch eben stark für die ältere Zeit zu sprechen. Jedenfalls habe ich durchaus weiter den Eindruck, daß die Aktien für die biblische Chronologie durchaus günstig stehen, und die innere Gewißheit, daß die eine Scherbe sie nicht zu Fall bringen wird! Hempel gibt übrigens hier erfreulicherweise selbst ganz offen zu, daß die innere Stellung des Forschers bei solchen Entscheidungen nicht ohne Einfluß ist, und daß er sich nur darüber klar sein müsse! Ganz meine Meinung!

Hofmann zusammen. Ich identifiziere mich mit Ackermann nicht ohne weiteres, gebe auch keine Beurteilung, wiewohl ich manche Bedenken habe, weise aber darauf hin, daß vielleicht die Chronologie nicht so sicher ist, wie man gewöhnlich meint. Ich glaube, daß man sowohl biblischen wie auswärtigen Aussagen in zeitlicher Beziehung mit Vertrauen entgegenkommen soll, aber sich auch vor vorschnellen Urteilen zu hüten hat, besonders, wo sich Abweichungen von der Bibel und Schwierigkeiten in ihr zeigen. An Veröffentlichungen Ackermanns nenne ich: „Eine neue Zeittafel“ (Maar=Bamberg), „Zur biblischen Chronologie“ im „Korrespondenzblatt für die evangelisch=lutherischen Geistlichen in Bayern“ 1932 Nr. 33 und „Die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse bestätigen die Angaben der Bibel“ in „Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1933 S. 285 ff., „Ein Blick hinter die Kulissen einer exakt arbeitenden Wissenschaft“ ebenda 1932 S. 211 ff., und vor allem: „Die Unhaltbarkeit der modernwissenschaftlichen Zeitrechnung“ (Maar=Bamberg 1933).

γ) Kap. 4. Die Erzählung von Nebukadnezars 7jähriger Geisteskrankheit ist, wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt durch ausländische Quellen, so doch auch durch sie in keiner Weise widerlegbar. Immerhin ist es doch etwas Besonderes, wenn von einem Herrscher ausdrücklich angegeben wird, daß er vor seinem Tode in eine Krankheit fiel; das sagt nun Berossus (nach Josephus, c. Apionem I, 20, s. Marti) von Nebukadnezar, ebenso wie auch bei Nabopolassar die vorausgehende Schwäche durch denselben Berossus (vgl. auch Josephus, Altert. X, 11, 1) bezeugt ist und der Anlaß wurde, Nebukadnezar den oben angedeuteten Zug (Karkemisch usw.) ausführen zu lassen und ihn wohl zum Mitregenten zu bestimmen. Bei Berossus wie in der Bibel setzt die Krankheit ein nach Vollendung seiner großen Bauten, d. Ber. gegen Ende seiner Regierung. Die von der Bibel berichtete Genesung müßte also wohl von kurzer Dauer gewesen sein (s. auch wohl Abydenus und zum Ganzen Hengstenberg S. 103 ff. 109). Daß der Bericht des Abydenus (im zweiten Jahrhundert n. Chr., Euseb, praep. ev. 9, 41, kürzer in der armenischen Chronik I, 41 f., vgl. Behrmann XVIII) mit Daniels Erzählung im Zusammenhang steht, pflegt von den Neueren anerkannt zu werden; wichtiger als die Unterschiede, die sie betonen, sind freilich die Vergleichungspunkte. Hengstenberg weist 1.) darauf hin, daß der Wahnsinn Nebukadnezars auch aus seinen Worten bei Abydenus hervorschimmere, wie Wahnsinn und Weissagung nach Anschauung des Altertums verwandt sind, daß 2.) Nebukadnezar nach Vollendung seiner Eroberungen auf dem Dache (!) seines Palastes von der Ekstase befallen wird, daß 3.) der Zustand offenbar nicht von einem einheimischen Götzen, sondern von „einem gewissen Gott“ verhängt wurde (in der Bibel natürlich Gott), 4.) daß Nebukadnezar dem medischen König das anwünscht, was nach dem biblischen Bericht

ihm selbst zuteil geworden war. Ein fünfter Vergleichspunkt könnte auch noch das Verschwinden sein, das Abydenus von Nebukadnezar aussagt, wenn damit nicht der Tod oder die Aufnahme unter die Götter gemeint ist. Während sich die Kritiker nun helfen müssen mit der Erklärung, durch beide Berichte schimmere eine gemeinsame Volkstradition hindurch, so sehen wir in der biblischen Erzählung, wenn und weil sie wahr ist, was aus geschichtlichen Tatsachen in der Überlieferung werden kann und geworden ist (s. die Verkehrung in Nr. 4).

d) Kap. 5. Ein weiteres Rätsel gibt der König Belsazar auf. Daß zunächst der Name als solcher bezeugt ist — der Sohn des letzten babylonischen Königs Nabonid hieß so und spielte als Kronprinz eine bedeutende Rolle —, ist ein wertvolles Zeugnis für Daniel, und ist es um so mehr, als die Unterscheidung des Namens von dem Beltsazars, den Daniel erhielt, durch das fehlende bzw. vorhandene t eine frappierende Genauigkeit und sprachlich eindringende Kenntnisse verrät (Beltsazar = balaṭšu 'uṣur = „sein Leben schütze"; Belsazar = „Bel, schütze den König")*. Auch Ed. Meyer schreibt in „Ursprung und Anfängen des Christentums" II S. 185: „Man sieht, daß ... der ursprüngliche Verfasser der Geschichten des Danielbuches die Bedeutung der fremden Namen noch verstanden hat." Robert Dick Wilson äußert in „Is the Higher Criticism Scholarly?" (the Aftermath Series Nr. 4 ed. Horace M. Du Bose) S. 148, daß in der Bibel 24 Könige Ägyptens, Assyriens, Babyloniens usw. mit 120 Konsonanten-Buchstaben in derselben Ordnung wie in den Inschriften wiedergegeben werden und hält demgegenüber Abulfedas arabische vorislamische Geschichte, der die persischen Achämenidenkönige folgendermaßen umschreibt: „Kei-Kobad, Kei-kawus, Kei-Chosrew, Kei-Lohrasp, Kei-Bushtasf, Kei-Ardeshir-Bahman and Chomani his daughter, and Dara the First, and Dara the Second who was killed by Alaskander" und den Namen Nebukadnezar als Bactnosar hat. Bei Pseudo-Callisthenes seien die Namen der Umgebung Alexanders bis zur Unkenntlichkeit entstellt, und dasselbe gelte von den Namen der ägyptischen Könige bei Manetho, Herodot und Diodorus Siculus und von den Namen der assyrischen und babylonischen Könige bei Africanus, Castor und dem ptolemäischen Kanon. Wilson folgert mit Recht: 1.) Die Bibel hatte entweder zeitgenössische Verfasser oder benutzte originale Quellen; 2.) Die Verfasser waren gebildet genug, um exakt transkribieren zu können; 3.) die textliche Überlieferung muß ausgezeichnet genannt werden.

Daß Belsazar König genannt würde, während sein Vater der eigentliche König gewesen wäre, würde bei der hervorragenden

* Dougherty: „Nabonidus and Belshazzar" in „Yale Oriental Series Researches" Vol. XV 1929 verweist zu Belsazar auf die falsche Transkription bei Baruch (Balthasar), Josephus Ant. X 11, 2f. (Baltasar) und Sept. (βαλτασάρ).

Stellung Belsazars nichts ausmachen und hat an Nebukadnezar nicht nur in Dan. 1, 1, sondern auch in Jer. 46, 1 f. sein bereits nachgewiesenes Gegenstück (s. unter β)*. Auch daß Nebukadnezar als sein Vater, er selbst als dessen Sohn bezeichnet würde, kann man doch aus dem Verhältnis von Vorgänger und Nachfolger gewiß verstehen, auch wenn man bedenkt, daß mit Nabunaid, Belsazars Vater, eine neue Dynastie aufgekommen war**. Die Vorgänge in den zeitgenössischen Nachrichten Nabunaids und des Cyrus geben uns allerdings ein anderes Bild von der Eroberung Babylons, als man es sich nach Dan. 5 besonders V. 31 vorstellen wird. Aber ist vielleicht in den zeitgenössischen Quellen etwas zurechtgemacht, was so gar nicht sich ereignet hatte? Oder hat daneben oder danach noch etwas stattgefunden, was Dan. 5 entspricht? (s. auch wieder Dougherty). Denn nun kommt das Merkwürdige, daß wir zwei Dokumente haben, die dafür sprechen und mit Dan. 5 zusammen also eine dreifache Bestätigung solcher Auffassung bilden. Nach Herodot I, Kap. 191 und Xenophon (Cyropädie VII, 5 und 13 f.) fand die Einnahme Babels bei einem großen Fest statt (Behrmann XVIII). Vgl. auch Jes. 14, 11; 21, 5; Jer. 51, 39.

Immerhin ist auch eine ganz andere Lösung durchaus nicht ausgeschlossen. 5, 30 steht nämlich nichts von einer Eroberung Babels am Tage jenes Gastmahls. Das babylonische Reich wird zwar den Medern und Persern gegeben werden (V. 28), aber vielleicht erst später; nur Belsazar fand in jener Nacht sein gewaltsames Ende. Wenn Belsazar ein Nebenname des Ewil-Merodach wäre, den ja Daniel aus 2. Kön. 20, 12; Jes. 39, 1 kennen mußte, und der ermordet wurde? Dann wäre jene Bezeichnung von Vater und Sohn natürlich völlig zutreffend. Dann wäre auch die lange Pause, die wir in der Weissagung Daniels sonst zwischen Nebukadnezar und Belsazar haben, sofort ausgefüllt. Hat Nabunaid sich etwa Nebukadnezar zum Muster genommen, und zwar speziell darin, daß er seinen Sohn nach dem Nebennamen des Sohnes Nebukadnezars Belsazar nannte***? Hat man sich durch die obengenannten Weis-

* S. auch Dougherty, der daran erinnert, daß nach einem Keilschrifttext Nabonidus entrusted „the kingship" to Belshazzar oder empowered B. with „the kingship".

** Dougherty sagt, daß Dan. 5 darin mit der hebräischen (1. Kön. 15, 11; 2. Kön. 14, 3; 18, 3; Jes. 51, 2—Gen. 28, 13; 2. Sam. 9, 7), aramäischen und neubabylonischen Sitte harmoniere. Nebukadnezar nenne den Naram-Sin „alter Vater" u. andere Könige „my fathers". Außerdem läßt sich nach D. aber auch kein Gegenbeweis dagegen liefern, sondern spreche manches dafür, daß Nabonid eine Tochter Nebukadnezars heiratete, so daß also Bels. der leibhaftige Enkel Nebukadnezars gewesen wäre.

*** Nach Dougherty hat man auch so auszugleichen versucht, daß man Bels. für den Bruder oder den Sohn Evil-Merodachs hielt oder für diesen selbst oder für Nebukadnezars Schwiegersohn Neriglissar oder für Nebukadnezars Enkel Laborosoarchad.

sagungen und durch die Nachrichten Herodots und Xenophons voreilig zu einer irrigen Auffassung von Dan. 5 bestimmen lassen? und erklären sich vielleicht jene Nachrichten Herodots und Xenophons selbst als ein Mißverständnis und eine voreilige Ausdeutung sowohl von Dan. 5 als von den alttestamentlichen Weissagungen? Dann wären die Auffassungen, obwohl irrig, doch auch als solche noch ein Beweis für das Vorhandensein von Daniel, und jene Weissagungen wären jedenfalls von dem Vorwurf befreit, vaticinia post eventum zu sein. Dann könnten in diesem Fall Nabunaids und Cyrus' Nachrichten der Wahrheit entsprechend sein, und es kann uns völlig gleichgültig sein, daß wir von Nabunaids Sohn Belsazar bestimmt nur bis 542 hören (Hempel, Zeitschrift für systematische Theol. 1930 „Vom irrenden Glauben“, s. o. S. 173 f.), während eine spätere Betätigung nicht mehr sicher nachweisbar ist*.

ε) Der Meder Darius. Dieser stellt uns allerdings vor das größte Rätsel, ohne daß es durch Annahme der Kritik von der späten Abfassung Daniels irgendwie seiner Lösung wirklich näher gebracht würde; er ist nach 5, 30 + 6, 1. 29 der Vorgänger des Cyrus und der Nachfolger Belsazars. Franz Delitzsch schreibt a. a. O., obwohl er für späte Abfassung Daniels ja leider eintrat, vernünftigerweise: „Wenn bis jetzt der Nachweis der Geschichtlichkeit

* Dougherty lenkt noch den Blick auf die Aussage, daß Daniel der 3. Herr im Königreiche sein sollte, s. 5, (7.) 16. 29, wodurch er die Mitregentschaft Belsazars angedeutet findet; diese Anschauung läßt sich vielleicht noch verstärken durch den Vergleich von Gen. 41, 42 f., wo Joseph der 2. Wagen nach dem des Pharao angeboten wird. Viel wichtiger als Einzelheiten sind mir bei Dougherty das Generalurteil und die Gesamteinstellung; auch hier zeigt sich jedenfalls der außerdeutsche Orientalist (Professor of Assyriology and Babylonian Literature and curator of the Babylonian Collection, Yale University) viel bibelfreundlicher als deutsche Theologen! Auf S. 199 f. gibt er die Zusammenfassung, that of all non-Babylonian records dealing with the situation at the close of the Neo-Babylonian empire the fifth chapter of Daniel ranks next to cuneiform literature in accuracy so far as outstanding events are concerned. Und nachdem er die einzelnen verschiedenen erhaltenen Nachrichten von dem 6. Jahrhundert an noch einmal in Übersicht vorführt, schließt er sein Buch: „The total information found in all available chronologically-fixed documents later than the cuneiforms texts of the sixth century B. C. and prior to the writings of Josephus of the first century A. D. could not have provided the necessary material for the historical framework of the fifth chapter of Daniel.“ In der Anmerkung wendet er sich gegen die „veraltete“ (!) Ansetzung Daniels in der Makkabäerzeit oder gegen die Verlegung in das 3. Jahrhundert: „However a narrative characterized by such an accurate historical perspective as Daniel 5 ought to be entitled to a place much nearer in time to the reliable documents which belong to the general epoch with which it deals.“

Im Christlichen Apologeten 1934 vom 17. Januar lese ich übrigens folgende Notiz: „Durch die Prüfung von abgerissenen Referenzen in alten Aufzeichnungen wurde von Professor R. P. Dougherty, Yale Universität, ein Land, welches der Geschichte für zwanzig Jahrzehnte verloren war, auf der arabischen Halbinsel wiedergefunden.“ Ich weiß nicht, was gemeint ist. Ich bringe die Bemerkung um des Entdeckers willen.

nicht gelungen ist, so ist doch andererseits ein so durchgreifender Irrtum des Verfassers schier undenkbar!“ Ed. Meyer S. 186 Anm. bemerkt zu der Tatsache, daß Darius weit günstiger beurteilt werde als Nebukadnezar: „Darin spiegelt sich der Gegensatz zwischen beiden Staaten und die weitherzige und humane Art wieder, mit der das Achämenidenreich seine Untertanen durchweg behandelt hat!“ Wie merkwürdig, daß der Fälscher der Geschichte, dessen Werk angeblich von Ungeschichtlichkeiten starrt, allenthalben sich zugleich als so feiner Kenner der Geschichte ausweist! Aber wir sind nicht nur auf solche allgemeine Urteile angewiesen, wir haben auch hier wieder andere historische Bestätigungen zur Stelle. Den Namen dieses Darius finden wir bei Abydenus wieder (in der armenischen Chronik des Euseb, nach Hengstenberg S. 50). Xenophon kennt an der Stelle einen König Kyaxares II. Die Verschiedenheit in der Benennung macht hier so wenig Schwierigkeit wie bei Belsazar, s. o.: die Namen der Könige waren Titel oder Beinamen; nach Herodot ist Darius = ἐρξείης (Bezwinger, s. Hengstenberg S. 49 f.). Es ist verlockend, Darius den Meder mit Kambyses zu identifizieren; denn wir wissen, daß dieser nach der Eroberung zum König Babels bestimmt wird, freilich noch in demselben Jahr Cyrus Platz macht. Allerdings setzt die Bezeichnung „erstes Jahr“ 9, 1 eine mindestens zweijährige Regierung voraus, falls Daniel seinen diesbezüglichen Beitrag nicht sofort niedergeschrieben hat. Die Bezeichnung „Meder“ bleibt undurchsichtig. Das 62. Jahr muß Boutflower nach der o. unter c β genannten Besprechung von Duensing als durch einen Schreibfehler entstanden denken.

In der o. unter γ genannten Abydenusstelle weissagt Nebukadnezar, daß in Verbindung mit einem Perser ein Meder das babylonische Reich stürzen soll. Marti S. 26 und Schrader „Keilinschriften und das Alte Testament“ lesen statt dessen mit von Gutschmid „Sohn einer Mederin“ und beziehen die Aussage auf Nabonid! Ist hier eine Möglichkeit der Erklärung gegeben für den Meder Darius, die der Wirklichkeit entspricht?

Behrmann XIX meint — und damit kommen wir zu einem dritten Lösungsversuch —, daß eine Konfundierung des Gobryas, der, ehe er Statthalter von Babylon wurde, Statthalter des Gebiets östlich von Arbela war (von Behrmann als medisch angenommen, wenn auch nicht mit Sicherheit, vgl. dagegen Jahrb. für pr. Theol. 1881, 627), mit Darius Hystaspes stattgefunden habe. Auch Thilo S. 39 ff. tritt gleichfalls entschieden dafür ein und meint, daß die nördlichen Teile Gutiums dauernd an Medien verloren gewesen seien, daß Gobryas vor der persischen Herrschaft medischer Vasall war und nachher in seinem ursprünglichen Hilfsgebiet belassen wurde. Die vermeintliche persönliche Beteiligung an der Eroberung Neubabyloniens durch Kyros „in der Naboned-Kyroschronik verdanke

ihren Ursprung nur der höfischen Rücksichtnahme auf das Ansehen der persischen Dynastie. In Wirklichkeit sei Gobryas der eigentliche Eroberer, dem alsbald die Verwaltung Babyloniens mit weitgehenden Vollmachten übertragen wurde, welche er nach keilschriftlichen Quellen bis in die letzte Zeit des Kambyses inne hatte“ (im Anschluß Thilos an Schwenzer in Klio 1923, 41 ff. 226 ff.). In dem Hoph'al homlakh 9, 1 liegt nach Thilo 42 f. vielleicht eine Andeutung dafür, daß Gobryas die Herrschaft aus der Hand eines andern empfing; ebenso „enthält vielleicht qabbel 6, 1 eine Erinnerung daran, daß dem ‚Meder Darius‘ diese Herrschaft von einem Höheren übertragen war“ (Behrmann 38).

Was die Erwähnung von 120 Satrapien angeht (6, 2), so seien nur drei Bemerkungen gemacht: 1.) Behrmann XIX schreibt: „Darius (des Hystaspes Sohn) hat sein Reich in 23—32 Satrapien geteilt: den einzelnen Satrapien standen mehrere königlichen Beamte nebeneinander vor…, so daß der Zahl von 120 … 6, 2 eine historische Erinnerung zugrunde liegt“ (vgl. Justi, Geschichte des alten Persiens S. 60), allerdings eben unter Annahme der Verwechselung des Darius durch Daniel. 2.) Nach Xenophon Cyropädie VIII, 6, 1 ff. hat aber die Einteilung der eroberten Länder in Provinzen und Einsetzung von Statthaltern über sie bereits durch Cyrus stattgefunden, also nicht erst durch Darius Hystaspis (nach Hengstenberg S. 329. 49). 3.) In Esth. 1, 1 sowie 3. Esra 3, 2 und Zusätzen zu Esther 1, 1; 5, 1 werden 127 Provinzen gezählt (Marti S. 43). Ein Fälscher hätte doch nun wohl sicher 127 und nicht 120 eingesetzt, wie der Interpolator der Sept. es machte, während nach Hieronymus die Sept. selbst 120 stehen ließ (nach Hengstenberg S. 329).

Nach allem würde ich nun denken, ist Darius wirklich Gobryas, so sollte man nicht mehr an eine Verwechselung mit Darius denken, sondern Gobryas als einen älteren Darius gelten lassen, wie es z. B. Orr, the Problem of the Old Testament tut.

[Gibt es noch eine Bestätigung dieses älteren Darius in den Dareiken? Vgl. hierzu Hengstenberg S. 50 f. und Keil „Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik“ S. 11—17. Danach ist Einstimmigkeit bei den Griechen, daß die Dareiken ihren Namen von Darius ableiten (bei Plutarch, Pollux nur Verbesserung nötig durch Darius Hystaspes, nicht ihre Neueinführung); für einen älteren Darius sprechen ausdrücklich Harpokration, Suidas und der Scholiast zu Aristophanes. Auch möchte ich erneut die Frage aufwerfen, ob nicht trotz Meyers von Bertholet zu Esra 2, 69 angeführten Beweis eben doch in Frage komme, daß auch 2, 69 ebenso wie 8, 27 Dareiken und nicht Drachmen gemeint sein können. Xenophon erwähnt die Dareiken gleichfalls schon unter Cyrus in der Cyropädie V, 2. 7, und zwar in einer Form, daß man nicht an die anachronistische Benennung der später gebräuchlichen Münze wie in 1. Chron. 29, 7 denken kann, sondern an ungewöhnlich große Stücke jener Münze denken muß. Allerdings schreibt Rob. Dick Wilson in „The Princeton Theol. Rev. Vol. XXII (1924) S. 383, daß der Dareik in einer Kontrakttafel Nabonids vorkomme. Da sich Wilson vorsichtig ausdrückt, daß der Dareik also wohl nichts mit „Darius“

zu tun habe, und da mir jene Notiz nicht zugänglich ist, so daß ich die zu ziehenden Folgerungen nicht übersehen kann, lasse ich die gegebene Partie stehen.]

Woher hat nun der Verfasser seine tiefeindringende, vom Hauptast der Tradition abzweigende geschichtliche Kenntnis? Wie sollte ein Fälscher vollends auf die Zahl 62 bei der Bestimmung des Lebensalters Darius des Meders kommen? (gegen Sept.!). Auch sei noch einmal an die oben gegebene merkwürdige Zusammenstellung von Medern und Persern erinnert, und zwar so, daß die Reihenfolge: Meder-Perser später in der Regel in die umgekehrte übergeht (s. zu II, 7 b). Vielleicht werden doch auch die Perser von Äschylos nicht ohne Grund von Älteren für den Meder angeführt (Hengstenberg, „Geschichte des Reiches Gottes“ III, 297, unsicher in „Beiträgen“ I, 328). Natürlich hat der Ahasver in Dan. 9, 1 nichts mit dem Xerxes der Perserkriege zu tun.

e)* Kanon (negative Momente).

Ein ganz windiges, nur negatives Argument gegen die frühe Existenz Daniels, aber deshalb nicht weniger oft angeführt, ist, daß Daniel in Jesus Sirach 44, 1—Kap. 50, 24 nicht genannt werde (s. z. B. Marti XII). Aber fehlen denn nicht Esra und Mardochai in jener Stelle gleichfalls? Und spräche das argumentum e silentio nicht auch gegen die Existenz eines Daniels überhaupt, der doch nach Hes. 14, 14. 20; 28, 3 als ein frommer und ausnehmend weiser Mann in jedem Fall bekannt war, selbst wenn er im grauen Altertum gelebt hätte? (S. hierzu o. unter a.) Vielleicht wird aber in dem Lob des Schriftgelehrten Sir. Kap. 39, besonders V. 4 f. ausdrücklich an Daniel erinnert. Sirach hält selbst Nachlese 49, 16—20, wollte also nicht vollständig sein (Behrmann XXVII). Auch aus 49, 17 (ein Mann wie Joseph sei nicht mehr geboren) ist nicht sicher zu erschließen, daß Sirach Daniel nicht kannte (Behrmann XXVII gegen Marti XII); denn es werden ja nicht die Traumdeutungen Josephs betont, sondern daß er ein Herr über seine Brüder war und Erhalter seines Volks. Umgekehrt ist nun die Kanonfrage geradezu von entscheidender Bedeutung für die Echtheit.

---

* Ganz hervorragend sind die Arbeiten des Semitisten Rob. Dick Wilson. Über Daniel waren mir (leider nur) folgende Artikel zugänglich aus „The Princeton Theological Review“: 1917 S. 90—145 „The Title ‚King of Persia‘ in the Scriptures“ (s. noch unter „Esra“ — Der Beitrag Wilsons in der Sachau-Festschrift wird zugleich noch einmal wiederholt und revidiert), 1922 S. 177—211 „Darius the Mede“, 1923 S. 161—201 „The origin of the Ideas of Daniel“ (Totenauferstehung, Gericht, Engel, Messias), und zwar 168 ff. „The Antiquity of the Ideas of Daniel“, S. 337—371 „The Influence of Daniel“, S. 541—584 „A Comparative Study of Daniels Influence“, 1924 S. 377—401 „The Prophecies of Daniel. The fourth Kingdom“. Ach, daß uns Theologen von solcher Einstellung beschert würden. Und dabei geht er überall nur erst von der Parole der Kritik aus: „Let us judge the scriptures as the other documents.“ Kann bei so verschiedenen Resultaten wirklich die Kritik unvoreingenommen an ihre Arbeit gegangen sein?

2.) Zur positiven Lösung.

a) Noch einmal der Kanon.

Strack schreibt a. a. O. in der 3. Aufl. der Real-Enzyklopädie unter „Kanon“ S. 148: „Ja schon die allgemeine Anerkennung des Danielbuches, während das noch vor der Makkabäerzeit abgefaßte Buch des Siraziden, obwohl hebräisch geschrieben und trotz seinen Ansprüchen, s. 24, 32 f., nicht mehr in gleicher Weise rezipiert wurde, scheint mir nur dann verständlich, wenn ein Buch mit Danielgeschichten ... schon erheblich früher vorhanden ... war.“ Hier ist die ganze Schwierigkeit und Trostlosigkeit der kritischen Auffassung scharf gesehen, aber natürlich auf so billige Weise keiner Lösung zugeführt. Wie soll eine so späte Kanonisierung eines so späten Buchs möglich gewesen sein, wenn es einerseits nach 1. Makk. 7, 12 viele Schriftgelehrten damals gab, denen doch kritischer Verstand zugetraut werden muß, andererseits nach 1. Makk. 4, 46; 14, 41; 9, 27 der Eindruck einer prophetenlosen Zeit allgemein war.

Wiewohl wir hier auf unsern Schlußartikel „Kanon“ verweisen müssen, heben wir doch schon hier noch folgende Punkte hervor: 1.) Nirgends ist zur Zeit Christi und der Apostel (s. unter b) oder des Josephus die Echtheit des Daniel irgendwie bezweifelt; so vollständig wär die Einschmuggelung unprophetischen Gutes gelungen. 2.) Josephus setzt voraus (Altert. XI, 8, 5), daß Alexander dem Großen das Buch Daniel gezeigt wurde, und daß dieser die auf ihn hinweisende Weissagung, in der ein Grieche als Besieger des persischen Reiches angekündigt wurde, auf sich bezog. Das ist nicht nur ein positives Zeugnis für die Anschauung des Josephus, sondern innerlich geradeso wahrscheinlich, wie wir es bei Cyrus im Verhältnis zu Jesaja annahmen, vgl. dazu die betreffenden Ausführungen in Hengstenbergs Beiträgen I S. 277—288. 3.) Mattathias setzt weiter in 1. Makk. 2, 59 f. Dan. 3 und 6 voraus, vielleicht auch in 1. Makk. 2, 49: Dan. 8, 19. 4.) Der Verfasser des 1. Buches der Makkabäer benutzte aber bereits die griechische Übersetzung Daniels (s. den Ausdruck *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und den weiteren Nachweis o. unter 1 b γ). Also Daniel befand sich schon vor der Entstehung von 1. Makk. in der Übersetzung der Sept. 5.) Die Übersetzung der Sept. war so schlecht, daß die ältere Kirche sie verwarf und die des Theodotion an die Stelle setzte; wie ist das zu erklären, wenn die Abfassung Daniels durch einen so geringen zeitlichen Abstand von der Sept. getrennt war, daß die ganze Vorstellungswelt dem Übersetzer doch hätte zugänglicher sein müssen (Hengstenberg S. 296)? 6.) Das 1. Buch der Makk. ist nach Kautzsch („Beilagen“) c. 90 entstanden, nach den „Apokryphen“ von Kautzsch aber möglicherweise schon 135—105, wenn nämlich ursprünglich mit 14, 15 schließend; Hengstenberg S. 293 f. meint,

daß 16, 23 f. zeigen, daß 1. Makk. wohl geraume Zeit nach dem Regierungsanfang des Hyrcanus, doch noch vor dem Ende dieser Regierung verfaßt worden sei, da der terminus a quo, nicht aber der ad quem angegeben sei und die Beschaffenheit des Buches mit seiner genauen und richtigen Chronologie und Sachkenntnis, ohne Nennung von Quellen (9, 23) eine möglichst frühe Abfassung wahrscheinlich und notwendig mache. Die Entscheidung hängt davon ab, wenn man 1. Makk. als einheitlich ansieht, wie man über das Verhältnis von 1. Makk. 15, 16 ff. zum Senatsbeschluß aus dem 9. Jahr Hyrcanus II. denkt (s. Kautzsch, Apokryphen). 7.) Ebenso setzen die Sibyllinischen Orakel III, 388—400 (c. 140 vor Chr. nach Marti und Kautzsch, Pseudepigraphen) die zehn Hörner und das eine nebenaufschießende Horn von Dan. 7, 7. 20. 24 voraus. Nach allem ist die Kanonisierung des Buches Daniel eine bare Unmöglichkeit, wenn es erst 168 oder 165 entstanden ist, und zwar auch im dritten Teil des Kanon.

Andererseits wird man dem nachzudenken haben, warum es nicht unter die Propheten gesetzt wurde; ohne daß von der Richtigkeit der Antwort unser Resultat der Echtheit irgendwie abhängig werden könnte, erinnern wir doch daran, daß man seit Witsius eine Unterscheidung machte zwischen dem munus und dem donum propheticum; letzteres eigne dem Daniel zwar in hohem Maße, nicht aber ersteres, das doch für Aufnahme in den Prophetenkanon Bedingung gewesen sei; ich möchte dem hinzufügen, daß die Propheten ihren Ausgang in der Gegenwart nehmen, daß aber die Weissagungen Daniels, besonders in 8 ff. erst der fernen Zukunft gelten, und daß deshalb Daniel in den III. und nicht in den II. Teil des Kanon gestellt sein möchte (s. noch „die allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon").

Während der Korrektur werden mir noch zwei weitere Artikel von Rob. Dick Wilson zugänglich: In „the Princeton Theol. Review" 1915: „Daniel, the Book and the Canon" u. 1921: „Apokalypses and the Date of Daniel". Über den zweiten s. unter c). Im ersteren aber behauptet Wilson mit uns, daß aus der Stellung Daniels im III. Teil des Kanons nichts für seine späte Entstehung geschlossen werden dürfe. Doch scheint uns seine Begründung anfechtbar, daß bis gegen 200 n. Chr. keinerlei Ordnung des II. u. III. Teils des Kanon anerkannt sei. S. dagegen unsere Darlegung unter „Kanon unter I, 2 u. II, 1 u. 2. Die Unsicherheit ist also wohl erst unter dem Einfluß der Sept. entstanden. Daß dagegen die Reihenfolge der Propheten von Joel an in den hebräischen Bibeln richtig ist, hat sich uns im ganzen wie im einzelnen durchgehends bestätigt. Daß Jesus Daniel als „Propheten" bezeichnet, fordert nicht, daß er früher unter den Propheten stand; sonst müßten die Psalmen ja

auch einst zu den Propheten gezählt sein, s. Matth. 13, 35 u. Apostelgesch. 2, 30.

b) Daniel und das Neue Testament.

Wir rückten am Anfang von einem Porphyrius ab (s. unter I, 1); wir wollen uns nun überzeugen, daß wir uns in besserer Gesellschaft befinden als die Kritiker. Js. Newton, der die letzten sechs Kapitel Daniel selbst zuschrieb, ohne doch deshalb die anderen für weniger zuverlässig zu halten, schrieb nach Hengstenberg (S. 4 Anm.): „Wer seine Weissagungen verwerfen wollte, das wäre ebensoviel, als wenn man die christliche Religion untergraben wollte, welche auf die Weissagungen Daniels von Christo gleichsam gegründet worden.“ Luther sagte mit Beziehung auf Daniel und Jesaja (Walch, Tischreden XXI 2080): „Schrecklich ist's, daß sie, die Jüden, dieser zweyer heiligen Propheten herrlichste Weissagung verachten, da doch der eine Christum aufs Allerreichlichst und Reinest lehret und prediget, der andere aber die Monarchien und Kaiserthümer sammt dem Reich Christi aufs Allergewissesete abmalt und beschreibt.“ Calvin endlich hat sich nach Auberlen S. 128 so ausgesprochen: „Wo Daniel die Jahre bis zur Erscheinung Christi zählt, wie klar und fest steht dies Zeugnis, das wir dem Satan und allem Hohn der Gottlosen entgegenhalten dürfen, wenn es anders gewiß ist, daß das Buch Daniels in der Menschen Händen war, bevor Christus erschien. Die ungöttlich Denkenden werden sich endlich überzeugen lassen müssen, daß Christus der wahrhaftige Erlöser ist, welchen Gott von Anbeginn der Welt verheißen hatte, weil er ihn geoffenbart werden ließ, ohne jenen zuverlässigen Beweis, zu welchem alle Mathematiker keinen ähnlichen aufzuweisen haben.“

α) Christus und Daniel. Christus nennt Daniel in Matth. 24, 15 ausdrücklich Prophet, erkennt an, daß sich die Weissagung in Zukunft erfüllen wird, und schreibt ihr „einen tiefen, nur durch den Beistand des Geistes Gottes zu erkennenden Sinn“ zu (s. die tiefe Exegese der Stelle bei Hengstenberg 258 ff. und vergleiche für das Folgende den ganzen Abschnitt bis S. 277). Soll Christus „einen elenden Betrüger für einen Propheten Gottes gehalten und durch sein nachdrückliches Zeugnis seiner Kirche empfohlen haben?... Ein Betrüger wird ein Prophet genannt, eine Weissagung desselben, die größtenteils post eventum gebildet, sich nur auf seine Zeit bezog, wird auf die Zukunft gedeutet und als tiefen Inhaltes und als nur durch den Geist Gottes zu gewährender Auslegung bezeichnet“ (a. a. O. S. 270).

Mag der Ausdruck „des Menschensohnes“ zu erklären sein, wie er wolle, daß er jedenfalls an vielen eschatologischen Stellen mit Dan. 7, 13 f. in Verbindung gebracht wird, ist kein Zweifel (vgl. z. B. Matth. 16, 27 f.; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 64).

Eben hier sowie in Joh. 5, 27 wird auch deutlich auf Dan. 7, 13 f. 26 f. 9 angespielt (kommen in den Wolken des Himmels). In Joh. 5, 28 f.; Matth. 13, 43 schließt sich Jesus bei der Lehre von der Auferstehung und dem Schicksal der Gerechten an Dan. 12, 2 f. an. Der ganze Begriff des Himmelreiches stammt aus Dan. 2 (vgl. besonders V. 44).

β) Die Apostel und Daniel. Was die Apostel angeht, so verweist Hengstenberg auf 1. Petr. 1, 10 ff. im Verhältnis zu Dan. 12, 8 ff., wo der Apostel Daniel zu den Propheten zählt, ihm das *πνεῦμα Χριστοῦ* beilegt und Weissagungen zuteilt, die so wenig aus dem eigenen Willen hervorgegangen sind, daß sie ihm selbst zum Teil unverständlich waren. 2. Thess. 2, 3 fußt auf Daniel (vgl. die Artikel: „der Abfall", „der Sündenmensch"); vgl. weiter 1. Kor. 6, 2 mit Dan. 7, 22, Phil. 2, 9—11 mit Dan. 7, 13 f. 9. 18, Hebr. 11, 33 f. mit Dan. 6; 3, Apostelgesch. 7, 55 mit Dan. 7, 13 (darum nur hier bei den Aposteln „der Menschensohn", der sonst nur als Selbstzeugnis Jesu in den Evangelien vorkommt), endlich vgl. die ganze Apokalypse!

Keinerlei gutgemeinte fromme Redensart der Kritiker führt über die Tatsache hinweg, daß das Urteilsvermögen Jesu und seiner Apostel bei Abschätzung der Qualität Daniels vollkommen versagt hätte, wenn die Kritik Recht hätte; wir glauben dagegen mit gutem Grunde: Nirgends hat das Urteilsvermögen der Kritiker sich als völliges Unvermögen so jämmerlich bloßgestellt als gegenüber Daniel! Jedenfalls muß man hier klar sehen und sich fest entscheiden. Hitzigs Einstellung ist hier abschreckender als das Sichwinden und Abschwächen der sonstigen Kritiker, aber dafür um so viel ehrlicher, vgl. S. VII: Daniel unterscheide sich von Jona (nach der Auffassung Hitzigs) „dadurch, daß von 7, 2 an beflissen der Schein angenommen wird, als sei derjenige, über welchen berichtet wird, der Berichtende selber"; S. X schreibt er (nach seiner Auffassung vom Prediger Salomo): „Wenn die Bücher Koheleth und der Weisheit sich dem Salomo zusprechen, so sehen wir im Vornehmen solcher Maske lediglich ein schriftstellerisches Vehikel; der Fall des Buches Daniel, setzt man anderweiten Ursprung desselben, ist ein verschiedener. Es ist alsdann eine untergeschobene Schrift, und ihr Verfasser wollte die nächsten Leser, zwar zu ihrem Heile, täuschen"; endlich bezüglich Daniels und Jesajas 19, 16—25 (nach Hitzigs Auffassung) S. XI: „Nehmen wir hinzu, daß also beiderseits der Verfasser einem alten Seher unterlegt um zu täuschen — was anderwärts im Alten Testament ohne Beispiel (!!!) usw." Hier ist wirklich klar gesprochen. Auch wir müssen wählen: Entweder ist Daniel ein Betrüger, Christus und die Apostel Betrogene, oder wir haben in Daniel göttliche Inspiration. Ein Drittes gibt es nicht! Diese Entscheidung ist nicht

rein historischer Art — diese ist überhaupt nur eine unmögliche Abstraktion —, sondern sie ist zugleich glaubensmäßig!

c) Die Bedeutung Daniels.

Diese ist eine ganz gewaltige. Die gesamte Geschichtsbetrachtung hat sie beeinflußt und muß sie weiterhin und wieder beeinflussen. Nach Hes. 14 und 28 hat Daniel mächtigen Eindruck auf die Mitwelt gemacht. In der Zeit Alexanders, besonders in der des Antiochus, der Makkabäer, des Christentums, des Josephus hat dies Buch sich ausgewirkt. Die Apokalypsen sind nur epigonenhafte Nachtriebe und phantastische Ausbildungen der göttlich inspirierten Bücher Daniels und des Johannes. Wer den qualitativen Unterschied nicht fühlt, den mag man bedauern; man soll sich aber nicht von der Höhe göttlicher Offenbarung zur Niederung unserer alttestamentlichen Schriftgelehrsamkeit hinunterziehen lassen.

Auf S. 62. 96 ist die Schrift des jungen Küppers genannt und auf S. 174 noch eine Berücksichtigung seines Buches in Aussicht gestellt. Die temperamentvolle Theologische Doktordissertation verdient uneingeschränktes Lob in ihrer Kritik der seit Wellhausen üblichen Anschauung, „das Judentum sozusagen ausschließlich durch das statische Element des Gesetzes bestimmt zu sehen“ (s. auch o. S. 62 unter Nr. 4 a die Arbeit von Kaufmann dagegen), sodann in ihrer Ablehnung „des absoluten Geltungsanspruchs einer religionsgeschichtlichen Erklärungsweise, die eigenartige geistige Vorgänge im Judentum prinzipiell aus Analogien zu benachbarten Geisteswelten zu verstehen sucht“ (s. 88), nämlich aus iranischen*, assyrisch-babylonischen, ägyptischen (es fehlt der Hinweis auf E. Meyer und E. Norden), oder aus der Verbindung verschiedener derselben (Greßmann), aber auch in ihrer Ablehnung Mowinckels (S. 22 ff.), die zwar eine innerisraelitische Erklärung, aber von unten her, gebe statt von oben (S. 31 und oben S. 96 und S. 178 f.) und auch den Messias neben Jahwe nach seiner These nicht recht erklären könne (S. 53). Geschickt ist die Unterstellung des Gegensatzes Partikularismus-Universalismus unter den höheren Begriff der Erwählung S. 52. Berechtigt ist die Hervorhebung der Geschichte in den Apokalypsen, die sich zum Erlösungsdrama vertieft, mit der Messiasgestalt als Mittelpunkt.

So sehr sich nun Küppers über Albert Schweizer erheben möchte, durch dessen Arbeit er andererseits offenbar stark angeregt ist (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 1913), so unbefriedigend ist doch die eigene Lösung: Obwohl er von einem schwankenden Wunschbild der Pseudooffenbarung der Apokalypsen zu reden weiß (S. 88 f.), für die Offenbarung Christi aber die Gewißheit in Anspruch nimmt und sie dem anonymen Postulat der Apokalypsen gegenüberstellt, so

* Hierzu vgl. den o. S. 255 genannten überaus beachtenswerten Artikel von Wilson „The Origin of the Ideas of Daniel“.

ist gar nicht zu verstehen, daß jene Apokalypsen stofflich-inhaltlich doch das Richtige getroffen hätten ohne wirkliche Offenbarung. Also ist auch Küppers abzulehnen wie Alb. Schweizer, der in seinem berückend und hinreißend geschriebenen Buche schließlich zu dem trostlosen Ergebnis kommt, daß Jesus sich in seiner Eschatologie zwar irrte, er uns aber zu einer Autorität des Willens werden müsse, daß wir den Entwicklungsgedanken mit derselben Vehemenz ergriffen wie Jesus das Reich Gottes (S. 635 ff.). Der Grund aber, warum auch Küppers zu seiner undurchführbaren These kommt, ist der, daß er nicht sieht, wie das Neue Testament mit seiner Eschatologie nicht an die Apokalypsen, sondern an das Alte Testament anknüpft (s. die Anlehnungen besonders an Joel, Jesaja, Hosea, Hesekiel, Sacharja und Daniel), daß Daniel usw. auch stofflich-inhaltlich die ausreichend breite Basis für die neutestamentliche Eschatologie abgeben, daß auch Daniel echt ist und wirkliche Offenbarung, und daß mithin in den späteren Apokalypsen nur phantastische Entstellungen und willkürliche Weiterausgestaltungen und Wucherungen liegen, die in ihrer berechtigten Wurzel auch inhaltlich auf die Offenbarung des Alten Testaments zurückgehen. Auch Stellen wie Jes. 7, 14; 9, 5; Micha 5, 1 ff. sowie die Tatsache, daß Gott und der Messias, messianische und nichtmessianische Eschatologie im Alten Testament schon nebeneinander stehen (s. meine „Messianische Erwartung", die auch Küppers übrigens nicht zu kennen scheint, im Register 395 unter „Messias" und 394 unter „allgemeiner und persönlich-messianischer Weissagung" und noch oben S. 168 f.), hätten Küppers vor Abwegen bewahren können. Auch bei Küppers wirken sich eben die unhaltbaren alten Vorstellungen der alttestamentlichen Kritik aus. Stößt Küppers diese ihm noch anklebenden Eierschalen ab, dann wird er vermutlich sehr Treffliches und Wertvolles zu sagen haben!

Rob. Dick Wilson warnt übrigens in dem zweiten der unter 2 a am Schluß genannten Artikel mit Recht davor, daß man sich von den unter sich ganz verschiedenen Apokalypsen nicht unwillkürlich ein falsches einheitliches Bild machen dürfe; ferner beweist er, daß uns gerade die verschiedenen Formelemente, die uns bei Daniels Offenbarung entgegentreten (Traum u. Deutung, Gebet u. Antwort, Visionen, Anrede an den Propheten, Reden Gottes u. Vermittelung durch Engel) im 6. Jahrh. (z. T. früher) zahlreiche biblische u. außerbiblische Analogien aufweisen, wie er das früher für die inhaltlichen Begriffe: Totenauferstehung, Gericht, Engel, Messias, aus der Bibel und sonst bereits getan hatte.

Was Daniel für die E s c h a t o l o g i e bedeutet, wird und kann erst völlig deutlich werden, wenn die Entsiegelung der nach 12, 9 bis zur Endzeit versiegelten Worte Gottes gegeben wird. Das Aufmerken a u c h a u f Z a h l e n, deren Bedeutung für die Zeit des Antiochus meist nicht klar und nach dem Neuen Testament jedenfalls mit der

Zeit des Antiochus nicht erschöpft ist, ist Recht und Pflicht 12, 10; aber vor dem Ende befiehlt Jesus in Mark. 13, 32 zugleich keusche Zurückhaltung gegenüber einem neugierigen Zufahren, das über das Achten auf allgemeine Vorzeichen hinaus vorzeitige und vorwitzige Aufklärung begehrt. Zur Zeit der Erfüllung wird aber alles klar sein. Ebenso ist einstweilen nicht auszumachen, wie weit 11 Schluß auf Antiochus als Person oder zugleich als Vorbild des Antichrist geht. Wir schließen mit Delitzschs Schlußworten: „Noch steht eine Zeit bevor, die sich gegenbildlich zur antiochischen wir zur neronischen verhalten und noch weiter die prophetischen Rätsel dieser alttestamentlichen Apokalypse lösen wird."

S. noch o. S. 233 f. zu Althaus.

Esra, Nehemia, Chronik.

Chronologie und zeitliche Ansetzung der ganzen Gruppe im allgemeinen. Da Esra 1, 1—3 a den Schluß von 2. Chron. (36, 22 f.) aufnimmt und fortführt, so liegt die Chronik vor Esra und beide sind möglicherweise Werk eines Verfassers, woran die nahe Verwandtschaft denken läßt. Da von Esra in größeren Partien in der ersten Person die Rede ist, so müßte Esra bei letzterer Annahme dieser Verfasser sein. Nehemia redet gleichfalls wiederholt von sich in der ersten Person, so daß er sich jedenfalls als den Verfasser des nach ihm genannten Buches gibt. Mit dieser doppelten Verfasserschaft Esras und Nehemias ist zugleich die einzig natürliche Erklärung dafür gegeben, daß sich das gleiche Register in Esra 2 wie Neh. 7 findet, während das Verhältnis zwischen 1. Chron. 9 und Neh. 11 offen bleibt (s. darüber z. B. Kugler „Von Moses bis Paulus" S. 289 ff.). Inhaltlich folgen die in Neh. erwähnten Ereignisse auf das in Esra Erzählte (Esr. 7, 7; Neh. 1, 1). In Neh. 8—10 sehen wir beide Männer nebeneinander auftreten. Berührungen Nehemias mit der Chronik und mit Esra liegen also von vornherein im Zug der geschichtlichen Entwicklung. Doch reicht das Buch Nehemias zeitlich noch 12 Jahre über Neh. 10, nämlich bis 433 (13, 6) hinab. Esra 7—10 führen auf das Jahr 458, das 7. Jahr des Artaxerxes (Esr. 7, 7). Damit kann nur Artaxerxes I. und nicht der II. oder III. gemeint sein, s. Kuglers Nachweis, daß so allein unter Berücksichtigung der Sabbatheiligung bei dem gesetzesstrengen Esra die Tagdaten von Esra 7—10 unterzubringen sind (s. a. a. O. S. 217 ff.). Da aber in Neh. 8 ff. Nehemia mit Esra zusammen auftritt, so ist das Jahr 458 für Esr. 7, 7 auch noch in anderer Weise gesichert: der Mauerbau und die Kultusreformation Esras müssen ins 20. Jahr Artaxerxes I. fallen, d. h. 445, denn für den Artaxerxes Nehemias kommt jedenfalls weder Artaxerxes III. in Betracht,

da dieser nur 21 Jahre regierte, aber nach Neh. 13, 6 f. noch vom 32. Jahr die Rede ist, noch Artaxerxes II., dessen 20. Jahr 385 wäre. Es ist nämlich immerhin nicht gerade wahrscheinlich, wenn auch nicht absolut unmöglich, daß der Enkel Josuas (welch letzterer 520 Hoherpriester war), Eljasib, noch im Jahre 385 Hoherpriester gewesen wäre (s. Bertholet S. 30 und Kugler S. 223). Artaxerxes II. kommt für die Vollendung des Mauerbaus aber deshalb nicht in Betracht, weil dieser sonst an einem Sabbat vollendet wäre (s. Kugler S. 224). Weiteres s. unter „Nehemia" und „Esra". Wir haben weiterhin festzustellen, daß die ganze geschichtliche Gruppe Chronik-Nehemia nicht in jüngere Zeit hinabführt, also nicht bis 300 oder 250, s. noch „Kanon" II. Man glaubte das früher aus zwei Stellen beweisen zu können. Einmal meinte man aus 1. Chron. 3, 19 ff. feststellen zu müssen, daß von Serubabel an neun oder zwölf Generationen zu zählen seien. Doch Rothstein (=Hänel) und im Anschluß daran Sellin (Einl. S. 158) nehmen nur noch fünf Glieder nach Serubabel an und kommen dann auf kurz vor 400 mit dieser Liste. In Wirklichkeit ist aber auch die Zählung von fünf Generationen nach Serubabel völlig fraglich. Wir wissen ja nicht, wo in V. 21 b Rephaja und die folgenden Namen einzugliedern sind, so daß mit Gewißheit an dieser Stelle nur noch Enkel Serubabels genannt werden. Zum andern werden in der hohepriesterlichen Liste Neh. 12, 11. 22 hinter Josua noch das fünfte Glied angegeben. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß die Genannten bis dahin alle auch bereits aktive Hohepriester gewesen waren. Es ist vielmehr von vornherein durchaus wahrscheinlich, daß bei der V. 22 genannten Aufzeichnung, die doch nur als eine einmalige zu denken ist und in V. 23 nur bis Jochanan reicht, alle nachfolgeberechtigten Glieder angegeben wurden. Josephus' unzuverlässige Notizen in der Arch. XI, 4, 2 ff. läßt man am besten auf sich beruhen und müht sich nicht mehr mit dem Nachweis ab, daß Jaddua aus Neh. 12 zur Zeit Darius II. zur Not noch zur Zeit Alexanders des Großen hätte Hoherpriester sein können, oder daß es sich um einen andern Jaddua handeln könne (so Wilson); vielleicht hat in diesem Falle Josephus vielmehr eine Verwechselung zwischen Darius III. und II. begangen (so Sellin). Jedenfalls muß der Darius in Neh. 12, 22 wohl schon Darius II. (424—405) sein, da Jochanan in den Elephantinebriefen 411/410 als damaliger Hoherpriester bezeugt ist (auch Neh. 13, 28 ist durch dieselben Briefe gegen Josephus bestätigt, s. König, Deuteronomium S. 3 f.). V. 11 steht für Jochanan zwar Jonathan, doch handelt es sich da offenbar um dieselbe Liste wie V. 22. Jedenfalls ergibt sich von zeitlichen Gesichtspunkten aus keinerlei Schwierigkeit mehr gegen die oben gegebene Einstellung von Chronik bis Nehemia. Umgekehrt haben wir einen indirekten Beweis für die Richtigkeit unserer Ansetzung darin zu erblicken, daß keins der zahlreichen Geschlechtsregister

in Chronik bis Nehemia weiter hinabführt, die meisten reichen sogar nur bis in die davidische Zeit. Die Kritik hat nur voreilige andersartige Behauptungen wieder einmal zurückzunehmen. Sellin setzt in der Einl. S. 158 mit Rothstein die erste Redaktion der Chronik bald nach 432, die zweite in den Anfang, nicht an das Ende des 4 Jahrh.*, und es ist nicht durchsichtig, warum er in der kürzlich erschienenen Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes wieder für den jüngeren Redaktor bis 350 hinuntergleitet. Wir selbst wollen mit den komplizierten Redaktionshypothesen freilich überhaupt nichts zu tun haben.

Gliederung. Sie ist sehr durchsichtig. Die Chronik (ursprünglich ein Buch) enthält: 1.) 1. Chron. Kap. 1—9 Geschlechtsregister und Verzeichnisse, 2.) Kap. 10—29 Davids Geschichte, 3.) 2. Chron. 1—9 Salomos Geschichte, 4.) 2. Chron. 10—36 die Geschichte der Könige von Juda von Rehabeam bis Zedekia und den Erlaß des Cyrus. Das Buch Esra zerfällt in zwei Teile: 1.) 1—6 Geschichte der Rückkehr aus dem Exil bis zur Tempelweihe (538—516) und 2.) 7 bis 10 zweite Heimkehr von Exulanten unter Esra und dessen Eingreifen im Jahre 458. Auf diese sechs Abschnitte des zusammenhängenden Werkes Chronik—Esra läßt Nehemia sein Buch gleichsam als einen 7. Teil, als Abschluß folgen; es berichtet die Vorgänge im Jahre 445 und gibt im 13. Kapitel einen kurzen Anhang aus seiner Tätigkeit bei einer zweiten Anwesenheit in Jerusalem zwölf Jahre später. Esr. 1—6; 7—10; Neh. 1 ff. beginnen jedesmal mit einem Aufbruch nach Jerusalem und mit Vollmachten von Perserkönigen.

Zur Chronik.

Zuverlässigkeit. Gewöhnlich sah man in der Chronik bis zu Nehemia ein einheitliches Geschichtswerk aus späterer Zeit (s. o.). Alle Notizen, die sonst nicht beglaubigt sind, sah man von vornherein mit der äußersten Skepsis an. Der Verfasser sollte nach seiner kultischen Tendenz die Geschichte gefälscht und erfunden haben; die Zahlen der älteren Geschichtsbücher hätte er einfach überhöht. Aber die Entdeckungen im alten Orient haben doch manches bereits anders sehen gelehrt und z. B. das 2. Chron. 33, 10—13 a Erzählte in das Licht des historisch Möglichen gerückt. Ganz töricht hätte der Verfasser doch auch gehandelt, indem er wie kein anderer biblischer Schriftsteller vor ihm seine Quellen mit solcher Ausführlichkeit nannte, sich also unter Kontrolle stellte und seine Volksgenossen zur Kontrolle geradezu aufforderte (s. o. unter „Königsbüchern"). Ja, in den Memoiren Esras und Nehemias hätte er nach ziemlich allgemeiner Übereinstimmung hervorragende Quellen benutzt, s. die Stellen, die

* So in der 5. Aufl. In der 6. heißt es auf S. 157: „Man wird die erste Redaktion des Chronisten um 400, die zweite in die Mitte des 4. Jahrhunderts zu verlegen haben." S. das Folgende!

in erster Person reden, so daß also die Nachprüfung hier nur das allerbeste Vorurteil erwecken müßte. Die Zahlen sind in den prophetischen Geschichtsbüchern und in der Chronik in den weitaus meisten Fällen dieselben, und wo sich Differenzen finden, laufen sie auch nicht durchweg in der gleichen Richtung; so stehen die kleineren Zahlen in 2. Chron. 9, 25 gegen 1. Kön. 6, 5. 6, in 1. Chron. 21, 5 Schluß gegen 2. Sam. 24, 9, in 1. Chron. 11, 11 gegen 2. Sam. 23, 8. Es mögen bisweilen auch Schreibversehen untergelaufen sein, wie solche auch in den älteren Geschichtsbüchern wahrscheinlich sind, in manchen Fällen sind wir außerstande, eine bestimmte Erklärung zu geben.

Wir haben bereits bei Besprechung der Königsbücher angedeutet, daß der Chronist offenbar neben den kanonischen Samuelis- und Königsbüchern die Quelle benutzte, die diesen vorgelegen hat, und die von den Propheten bearbeitet bzw. geschaffen war und reichen, von den Verfassern der Samuelis- und der Königsbücher längst nicht voll ausgeschöpften Stoff enthielt. König nennt: die Aufzählung der von Rehabeam befestigten Städte 2. Chron. 11, 5—12, der von Abia eroberten Plätze 13, 19, der Helden Josaphats 17, 14—18, der Brüder Jehorams 21, 2, weiter 25, 6 ff.; 26, 6 ff.; 28, 12—15; 32, 10; ferner 1. Chron. 11, 10—47 vgl. mit 2. Sam. 23, 8—39; alles dies seien aus den Quellen geschöpfte Tatsachen. Da haben wir aber sofort ein neues Zuverlässigkeitsmoment gewonnen. Auch alle die Geschlechtsregister und Listen wären als Phantasieprodukte unverständlich. Hier wird wertvolle Erinnerung festgehalten sein.

Einseitigkeit. Daß der Chronist seine Geschichtsdarstellung unter bestimmte Gesichtspunkte bringt, teilt er mit jedem Historiker, der nicht nur Stoffsammler ist, sondern seinen Stoff sichtet und gruppiert. Tendenziös darf man die Art des Chronisten nur dann nennen, wenn man jede mala fides von dem Begriff ausschließt; sonst vermeide man den Ausdruck! Einseitig ist er und will er sein; aber seine Einseitigkeit liegt auf der Linie des religiös-pädagogischen Pragmatismus, dem wir den Vorzug biblischer Betrachtungsweise vor jeder profanen verdanken. Der Chronist behandelt weder das nördliche Reich der zehn Stämme, da ihm dieses offenbar an sich wegen seines Kultus etwas Antigöttliches hatte, noch die 2. Sam. 11 ff. geschilderte Verfehlung Davids, da er das Vorbildliche an ihm betonen wollte, auch sein Königtum unter messianischen Gesichtspunkten ansah; daß er dabei Schatten doch durchaus andeutet, das ersehe man mit Rothstein aus Stellen wie 1. Chron. 11, 17—19; 13, 7. 9—11; 15, 2 f.; 15, 29; 21, 1 ff.; 22, 8; 28, 3. Esra übergeht weiter die Zeit von 538—458 abgesehen von 4, 6—23, wo er auf Verhältnisse zu sprechen kommt, die den Hindernissen des Tempelbaus analog waren; über die Verteidigung der Echtheit gerade dieses

Abschnittes s. Schäders Bücher „Esra, der Schreiber" und „Iranische Beiträge". Die übergangenen Perioden hatten in der Geschichte des Reiches Gottes nichts Besonderes zu bedeuten, geradeso wie im Pentateuch die Zeit der Wüstenwanderung während der 38 Jahre und die Zeit vor der Ausführung aus Ägypten fast ganz mit Stillschweigen übergangen wird.

Aus der verschiedenen Betrachtungsweise zwischen dem chronistischen Geschichtswerk und den früheren Geschichtsbüchern entstehen für das Verständnis mancherlei Schwierigkeiten, die wir z. T. mit unsern Mitteln nicht oder noch nicht oder nicht mit völliger Sicherheit zu lösen vermögen, aber die z. T. doch auch schon durchaus einleuchtende Erklärungsversuche gefunden haben, welche nur zu Unrecht von gewisser Seite der Kenntnis weiterer Kreise vorenthalten werden. Es sei nur hingewiesen etwa auf Köhlers ausgezeichnete biblische Geschichte oder in neuerer Zeit auf Kuglers Werk „Von Moses bis Paulus" S. 234—300, oder auf Robert Dick Wilsons Schriftchen: „Is the Higher Criticism Scholarly" S. 159. 167. 175 und dort zitierte Literatur. Ein ganz erfreulicher Fortschritt tritt uns in dem von Hänel herausgegebenen Kommentar von Rothstein über das 1. Buch der Chronik entgegen, sowohl was die zeitliche Ansetzung betrifft, als die mit Bewußtsein betonte theologische Haltung. Gegen die allerdings unerfreuliche komplizierte Zergliederung des einzelnen hat v. Rad in seinem Buch „Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes" sich mit Recht schon skeptisch geäußert. Erfreulich und charakteristisch für den Wechsel, der sich in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzieht, ist aber folgender Satz aus der Hänelschen Einleitung: „Mit dem Dogma wird sich auf die Dauer nichts anfangen lassen, daß der Chronik Hexateuch, Samuelis- und Königsbücher zugrunde liegen, die Abweichungen aber insgesamt auf wertloser Geschichtsklitterei oder auf unzuverlässigen Quellen beruhen" (LXIX).

Zu Esra.

4, 8 ff. ist in aramäischer Sprache verfaßt (nach Schäder Spuren schon in V. 7). Da die mitgeteilten Unterlagen in reichsaramäischer Sprache verfaßt sind — Schäder schließt gerade aus dem technischen Ausdruck in V. 18 m^{e}pharaš auf die Echtheit —, so fuhr Esra auch hinter dieser Partie in dem ihm geläufigen Aramäisch fort und behielt dieses bis 6, 18 bei; Ähnliches finden wir ja bei Daniel. Auch der Ferman 7, 12—26 ist wieder in Aramäisch gegeben. Mit großer Freude ist es zu begrüßen, daß Schäder den Schluß von Baumgartner, daß das Aramäisch von Esra und Daniel eine jüngere Sprachstufe als die Papyri von Elephantine darstellen, ablehnt, es handele sich vielmehr um eine verschiedene Orthographie (s. „Daniel" unter III, 1 c $\alpha + \beta$ S. 240 ff.). Nachdem Esra in echt

geschichtshistorischem Stil im zweiten Teil seines Werks in Kap. 7 sich in dritter Person eingeführt hat, geht er in 7, 27 ff. in die erste über und fällt erst in Kap. 10 wieder in die dritte zurück. Dieselbe Erscheinung begegnet uns in Daniel, Jes., Hosea, Amos, Hes., Jer., s. dazu oben im Pentateuch unter „Exodus“ u. „Deut.“ (48. 55).

Zwar sprechen 4, 7. 12—14. 16; 5, 5 f. 13 f. 17; 6, 3 f. 8. 10; 7, 11. 14 f. 21. 26. 27 f.; 8, 1. 22. 25 f. von dem persischen Herrscher einfach als von „dem König“ ob mit oder ohne Namen oder 6, 12 nur von „Darius“; aber es war ein merkwürdiger Einfall, wenn man seit Ewald den Ausdruck „König der Perser“ in 1, 1 f. 8; 4, 3. 5. 24; 6, 14; 7, 1 als Kennzeichen einer späteren Zeit geltend machen wollte, vgl. noch Sellin in der 3. und 4. Aufl. seiner Einleitung, König S. 277. 279. 284 und dann immer wieder. Driver (=Rothstein) schrieb S. 583 Anm.: Der offizielle Titel der persischen Könige war nicht „König von Persien“, sondern „der König“, „der Großkönig“, „der König der Könige“, „der König der Länder“ u. a. Robert Dick Wilson hat demgegenüber in the Princeton Theological Review for 1905/06 und in der Festschrift für Ed. Sachau, Berlin 1911, die Titel der Könige von Ägypten, Assyrien, Babel, Griechenland usw. von 4000 bis hin zu Augustus untersucht und gefunden, daß sie ähnlich wie Esr. 1, 1 f. usw. sind: Der Titel „König von Persien“ speziell wird gebraucht von Nabunaid für Cyrus 546 (7 Jahr vor Esr. 1, 1 f.) und von Xenophon 365 und dazwischen 38mal von 18 verschiedenen Autoren in 19 verschiedenen Dokumenten in 6 verschiedenen Sprachen in 5 oder 6 verschiedenen Gegenden, daß er dagegen bei den griechischen Autoren nach der persischen Periode gerade nicht üblich war; so faßt Wilson S. 173 f. das Resultat dieser Untersuchungen in dem Schriftchen „Is the Higher Criticism Scholarly?“ (1924) zusammen. In der Sachaufestschrift „Titles of the Persian Kings“ S. 179—207* schreibt er: „It is hoped that this collection will be of value in determining the dates of the books of Daniel and Ezra-Nehemiah; or, at least, that it will remove same questions from the region of subjective speculation into the sphere of objective evidence.“ Während Sellin in der 5. Aufl. seiner Einl. den Gegengrund gegen die Echtheit stillschweigend hat fallen lassen, ist Hänel a. a. O. S. LXIX ausdrücklich von ihm abgerückt, offenbar im Anschluß an Wilsons Argumente, wenn er ihn auch nicht besonders nennt.

Daß der Tempelbau schon im zweiten Jahr nach der Rückkehr begonnen ist, Esr. 3, 8 ff., wird vergeblich bestritten; auch Schäder stellt sich zu der Wirklichkeit von Esr. 3, 1—4, 5 sehr

* Das Material ist von Wilson noch einmal revidiert und übernommen in dem oben S. 255 Anm. genannten Artikel von 1917.

zweifelhaft, während Sellin in der Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II daran erfreulicherweise festhält. Sellin beruft sich mit Recht auf Sach. 4, 9 und empfindet, daß diese Anschauung auch Haggai 1, 13; 2, 15—19 vorausgesetzt werde (gegen Kittel). Daß Haggai den Tempelbau nicht ausdrücklich erwähnt, ist dagegen nicht zu verwundern, da er doch keine Geschichte des Tempelbaus zu schreiben hatte und der Anfang nach Esr. 4, 5 ja bald genug zum Stillstand gekommen war. Auch 5, 16 weiß von diesem Anfang, und wenn Cyrus die Erlaubnis dazu gegeben hatte, versteht sich von selbst, daß sie auch in die Wirklichkeit umzusetzen versucht wurde (vgl. Bertholet S. 12 und Köhler a. a. O. III 568). Der Ausdruck 5, 16 ist bei der zu erreichenden Absicht besonders verständlich. Köhler findet auch in Sach. 8, 9 in dem sonst schwer begreiflichen Ausdruck l^e^hibbanoth einen Hinweis auf die einst erfolglose Unternehmung.

Ebensowenig ist die vorausgehende Erbauung des *Brandopferaltars* Esr. 3, 1—7 zu beanstanden. Sie ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird auch Hagg. 2, 14 vorausgesetzt (s. noch unter „Haggai" S. 156). Das Verzeichnis Kap. 2 findet in 3, 1 ff. eine ganz natürliche Fortsetzung; Nehemia benutzte in Kap. 7 dieselbe Quelle und benutzte sie in V. 73b; 8, 1 zugleich zu einem Übergang für etwas, was sich gleichfalls in einem 7. Monat zugetragen hatte (nach Köhler III 565 ff.). Dagegen stand Kap. 7 bei ihm sonst in keinem näheren Zusammenhang mit Kap. 7—10. Schäder setzt in seinen sonst recht beachtenswerten Arbeiten doch so viel Mißverständnisse seitens des Chronisten voraus, daß seine Darlegungen insoweit abzulehnen sind.

Kosters wollte den Tempel- und Mauerbau vor die Rückkehr der Exilierten setzen. Aber dagegen legt Esra 2 im Zusammenhang mit dem Folgenden ein deutliches Zeugnis ab. Später wäre auch ein wegwerfender Ausdruck für die Gola wie Esr. 9, 4 schwer zu verstehen (Bertholet S. 39). In 2, 67 werden nur Kamele und Esel, V. 66 Rosse und Maulesel aufgezählt, aber nicht Rinder und Schafe, also offenbar nur Reittiere zur Reise von Babylonien nach Jerusalem (Bertholet S. 8). Das Geschlecht Hakkoz, „dessen Legitimität V. 61 angezweifelt wird, erscheint zu Nehemias Zeit als rechtlich anerkanntes Priestergeschlecht (vgl. Neh. 3, 4. 21 mit Esra 8, 33)". Neh. 1, 3 wird also so zu exegesieren sein, daß es sich mit der dargelegten Anschauung verträgt.

Auch Esr. 9, 9 fordert nicht die Verlegung von Esra hinter Nehemias Mauerbau. Ganz offenbar handelt es sich hier um eine irgendwie bildliche Redeweise; denn für eine Stadtmauer ist der Ausdruck, der Jes. 5, 5 von einem Weinbergzaun gebraucht ist, unpassend und wird jedenfalls nie so gebraucht (auch nicht Ps. 89, 41; Micha 7, 11 nach Hengstenberg und Keil).

Köhler III 614 denkt an die schützenden Mauern der eigenen Häuser. Jedenfalls sind im vorausgehenden Verse „Zeltpflock“ und „Leuchte“ gleichfalls schon bildliche Wendungen. Auch ist „in Juda und in Jerusalem“ 5, 1; 7, 14; 10, 7 Bezeichnung für Land und Stadt; in Juda war ja aber keine wirkliche Mauer gebaut (s. Kugler S. 230 f., Hengstenbergs Christologie III 142 ff. und Geschichte des Reiches Gottes III 334 gegen Bertholet S. 40 f. 17). Der Ausdruck wäre vielleicht nicht so gebraucht, wenn nicht von dem persischen König, besonders aber nach 7, 12 ff., wirklich die Selbständigkeit des Staates garantiert erschien, wenn auch der bald einsetzende Versuch, die Mauern zu bauen 4, 12, zunächst nicht verwirklicht werden durfte.

Was die Echtheitsfragen der früher so angefochtenen aramäischen Urkunden angeht, so darf man trotz Torrey und Hölscher mit Sellin (Einl. 156 f.) und Schäder auf Ed. Meyers Entstehung des Judentums (1896) verweisen, durch dessen Einfluß sie fast allgemein als authentisch angesehen wurden (s. auch Köhler III 598 f.). Ich erinnere nur an die Angabe, daß das Edikt des Cyrus nicht in Babylonien oder Susa, sondern in Ekbatana gefunden wird 6, 1 f. Vor allen Dingen entspricht die den Juden gegenüber befolgte Religionspolitik dem ganzen durch Cyrus inaugurierten Verhalten der Achämeniden überhaupt, so nach Cyrus: Darius und Artaxerxes I (Meyer, Geschichte des Altertums 1901 III S. 94 f.). Für Cyrus selbst kommen besonders die in seinem Zylinder wiedergefundenen eigenen Aussagen in Betracht (s. noch unter „Jesaja“ S. 106 f.). Jüdisch gefärbte Aussagen und Anschauungen erklären sich dadurch, daß Juden mit der Ausarbeitung beauftragt sein werden.

Übrigens muß es als nicht ausgeschlossen gelten, daß 1, 2 ff. ein anderes (früheres) Edikt meint als das 5, 13; 6, 3 ff. Schon die Bezeichnung ist verschieden (qol bzw. t^{ec}em 5, 13; 6, 3), die Sprache (hebräisch bzw. aramäisch), die Empfänger (sein ganzes Königreich und alle Reiche der Erde bzw. ein einzelner Beamter 6, 5), der Erlasser (Jahwe bzw. Kores); auch 6, 14 scheinen beide Erlasse unterschieden zu werden, wobei die Bezeichnung des ersten an die von 1, 3 erinnert. Durch Josephus Antiqu. XI, 1, 1. 3 schimmert die Unterscheidung möglicherweise gleichfalls hindurch. Endlich wird 5, 13 Cyrus ausdrücklich als König von Babel genannt, während er 1, 2 als König von Persien erscheint. Pöld „Die Einheit des Buches Jesaja“ (Schrift und Bekenntnis 1928, Heft 2 f.) schließt aus dem allen, daß die erste Kundgebung von Cyrus schon zu Anfang seiner Regierung über Persien erlassen sei, bestimmt durch die ihm bekannt gewordenen Weissagungen Jesajas (vgl. im Bericht 1, 1 den Anklang von he^{c}ir ru^{a}ch an Jes. 45, 13 und die Ähnlichkeit der Anschauung mit 41, 15; 44, 28; 45, 1 ff. sowie Josephus Arch. XI, 1, 1 f. und dazu noch Bertholet S. 1, der den Erlaß als unecht be-

trachtet, Köhler III 554, der nur gewisse Änderungen annimmt und ihn von dem andern Erlaß nicht unterscheidet, endlich oben unter „Jesaja" S. 106 f.). Allerdings die Ausführung in 1, 5 ff. hätte sich auch erst an das Edikt von 538 angeschlossen; hier im Bericht hätte Esra dann die Vorgänge zusammenfassend geschildert, auch die in den Kundgebungen unterschiedenen Bezeichnungen des Cyrus nicht mehr getrennt gehalten, vgl. 1, 8; 6, 14. Ob die Beziehung der 46 Jahre Tempelbau in Joh. 2, 20 auf den durch Cyrus in Aussicht genommenen Tempelbau (so auch Luther, Walch VI 3303) als Stütze dieser Anschauung verwendet werden kann, entscheidet sich an der Frage, ob vom Regierungsantritt des Cyrus in Persien bis zu der Tempelweihe im 6. Jahr des Darius wirklich sich 46 Jahre ausrechnen lassen.

Schäders Darlegungen, daß „Schreiber" ursprünglich offizielle Amtsbezeichnung sei und dann in den Sinn „Schriftgelehrter" übergeführt werde, ist instruktiv und dankenswert, aber die Überführung im Buch Esra kann durchaus bereits Esra selbst belassen werden, wie Schäder ja gerade in der Person Esras den Gedanken des weltumfassenden und ordnenden persischen Reiches und den Gedanken der Gemeinde des mosaischen Gesetzes sich begegnen läßt.

Nehemia.

Verhältnis zu Esra. Wir haben hier zunächst noch einzelnes nachzutragen zur Aufeinanderfolge von Esra und Nehemia, die am Anfang von uns nur nach den großen Hauptlinien festgestellt war, aber vielfach angefochten wird; es erhebt sich hier noch einmal recht stark der Eindruck des kritischen Chaos. Daß Esra in Neh. 1—6 nicht erwähnt wird, ist nicht auffallend, wie man gemeint hat; denn nach Esr. 7, 12 ff. ist Esra zwar mit der höchsten richterlichen Gewalt in Sachen der Religion, aber nicht mit der Verwaltung des Landes Juda betraut; bei der Kultusreform in Neh. 8 ff. kommt dagegen Esra zur vollen Geltung, noch mehr in der Septuaginta, die 9, 6 das Sündenbekenntnis Esra in den Mund legt. Daß die mit Esra zurückgekehrten Exulanten am Mauerbau Nehemias so wenig beteiligt erscheinen, hängt vielleicht damit zusammen, daß sie das Ihrige nach Esr. 4, 13 ff. getan hatten und nun freigestellt wurden; doch fehlen auch zur Zeit Nehemias nicht alle Berührungen, vgl. Neh. 3, 4 mit Esr. 8, 33 (vielleicht auch Neh. 3, 17 mit Esr. 8, 19 und Neh. 3, 4 mit Esr. 8, 16, s. Kugler S. 231). Was die Mischehenfrage angeht, so ist das Fehlen einer Anknüpfung bei Nehemia an Esra doch nicht verwunderlicher, als sein Fehlen bei Esra gegenüber Nehemia in Esr. 9, 3 ff.; 10, 10 sein würde, falls Esra der Jüngere von beiden wäre (s. zu der Frage auch noch unter „Maleachi"). Andererseits hat es alles gegen sich, wenn Schäder Esra nach einjähriger Tätigkeit im Jahre 458 einfach verschwinden

läßt. Daß Esra so entschieden vorgeht, läßt nicht auf einen alten Mann schließen. In Esr. 10, 6 ist Jochanan ganz offenbar nicht der Hohepriester von Neh. 12, 10 f. 22, der übrigens auch nicht der Sohn, sondern Enkel Eljasibs war (vgl. neben Neh. 12, 23: V. 10. 22); auch wäre er als Hoherpriester irgendwie mittelbar oder unmittelbar kenntlich gemacht (s. Esr. 3, 2. 8; 4, 2 f.; Neh. 12, 23—Esr. 5, 2; Neh. 3, 1. 20 f.; 13, 28); eine einfachere Zelle als die hohepriesterliche entspricht auch der ganzen Situation in Esr. 9 f. viel besser; auch ist fraglich, wieweit der Hohepriester sich zu Esras Mission überhaupt freundlich stellte. Wahrscheinlich handelt es sich also in Esra 10, 6 um den bei Neh. 13, 4 erwähnten Eljasib (s. Kugler 227 ff.). Die Nichterwähnung Esras in Neh. 10, 2—28 wird nicht dadurch zu lösen sein, daß man Kap. 10 erst bei der zweiten Anwesenheit Nehemias unterbringt (so auch Kugler 230), sondern wahrscheinlich so, daß Esra nicht Begründer einer eigenen priesterlichen Geschlechtsabteilung gewesen ist, vielmehr wohl unter dem hohepriesterlichen Geschlecht Seraja einbegriffen war (so Köhler III 642 f.).

K r i t i s c h e S e l b s t a u f l ö s u n g. Wenn Torrey (nach Bertholet XIII) ebenso wie die Esramemoiren auch unter anderem Neh. 8 bis 10 (überhaupt 7—13) als Machwerk des Chronisten hinstellt, so würde damit auch der zweite Brückenpfeiler gestürzt, auf dem Wellhausen seinen Bau einst errichtet hatte; einen unheilbaren Riß trug dieser Pfeiler ja von vornherein dadurch in sich, daß nach Wellhausen dort der gesamte Pentateuch, nach Reuß, Kayser, Cornill, Kautzsch aber gegen den „urkundlichen Bericht“ von Neh. 8—10 nur der Priesterkodex veröffentlicht sein sollte (s. unter „Pentateuch“ S. 14 f.). Gerüttelt wurde an dem Pfeiler aber auch, wenn man Neh. 8 oder 8 f. hinter Esr. 8 stellte, Neh. 10 von den beiden vorhergehenden Kapiteln abtrennte und mit Kap. 13 vereinigte. Ed. Meyer schrieb in der Geschichte des Altertums (1901) III S. 15 über Torrey: „Die Art von Kritik, mit der Torrey ... und ... Marquart ... die Überlieferung behandeln, kann ich nur als verhängnisvolle Willkür betrachten; an die Stelle methodischer Untersuchung setzen sie subjektive Urteile und phantastische Kombinationen.“

Chronik, Esra, Nehemia.

U m o r d n u n g u n d B e d e u t u n g. Die Umordnung im hebräischen Bibeltext (Esra, Nehemia, Chronik) geschah wohl in der Absicht, am Schluß den verheißungsvollen Erlaß des Cyrus zu haben, wie ja auch die Königsbücher verheißungsvoll abschlossen mit der Befreiung Jojachins, 2. Kön. 25, 27—30. Durch die Betonung des kultischen Elementes in der Chronik usw. tritt uns tatsächlich in dieser Art der Geschichtsschreibung das entgegen, was zur Entstehung des Judentums geführt hat, zu dem Sinn, der uns zur Zeit Jesu im Pharisäismus in seiner ganzen Erstarrung auffällt. Ganz etwas

anderes ist es aber, wenn man mit solcher Betrachtung die betreffende Anschauung überhaupt diskreditieren will. Der Kultus prägte den Gotteswillen aus, so sehr, daß das ganze Neue Testament ohne ihn unverständlich wird, so sehr, daß auch die Offenbarung Johannis noch in ihrer Schilderung der Zukunft in den Vorstellungen des Offenbarungszeltes gehalten ist (s. auch unter „Leviticus"). Was der Chronist als Maßstab anlegt, hat daher etwas durchaus Berechtigtes; zugleich sollte der Beweis geliefert werden, wie sehr durch das Gesetz nur Erkenntnis der Sünde käme. So gehört diese ganze Betrachtungsweise durchaus als wesentlicher Bestandteil in die Heilsökonomie und ihre geschichtliche Entwicklung hinein. Übrigens ist die neuere Literatur doch auch mit Recht darauf aufmerksam geworden, daß in gesetzlicher Beziehung neben die Elemente des Priesterkodex sehr stark die vom Deuteronomium treten; ebenso, daß der Gottesdienst in der Chronik von einem Geist des Lobsingens und Dankens durchzogen ist. V. Rad schreibt endlich auf S. 136: „Die Chronik ist ein einziger großer Rekurs auf Jahwes Verheißungen"; und ebenso finden sich bei Hänel Aussagen wie die, daß das ausschließliche Interesse der Chronik dahingehe, „eine Prophetin der Theologie zu sein" (IX), „sie ist Weissagungsbuch". Damit hängt es zusammen, daß Davids Gestalt so stark in den Vordergrund gerückt ist. Das alles schließt aber doch nicht aus, daß man einen Unterschied zwischen der Chronik und den prophetischen Geschichtsbüchern empfand und markierte, indem man die Bücher Esra, Nehemia und Chronik nicht unter die „vorderen Propheten" stellte (s. „Kanon"). Zur Beurteilung des Judentums will auch noch hinzugenommen werden, was o. auf S. 62 (Kaufmann) und S. 260 (Küppers) angedeutet wurde.

D e r B l i c k r ü c k w ä r t s u n d v o r w ä r t s. Daß die Chronik und Esra-Nehemia das Vorhandensein des Pentateuch bezeugen, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. In meiner Einleitung in den Pent. habe ich auf S. 316—321 verwertbares Material aus Esra-Nehemia und auf S. 329 ff. solches aus der Chronik angegeben, zugleich aber auch die abscheulichen Methoden der Kritik bloßgelegt, die von jeder gesunden Profankritik abweichen und ein Zeugnis dieser Bücher nur der Einzelstelle oder angeblichen Einzelquelle des Pentateuch zukommen lassen wollen, nicht aber dem ganzen Werk, obwohl es nach den eigenen Voraussetzungen der Kritik zum Teil damals unzweifelhaft vorhanden war. Auch ist in meinem Buche nachzulesen, wieweit das Zeugnis dieser nachexilischen Bücher tatsächlich zurückreicht. Im Neuen Testament vgl. Matth. 1, 1—16; Luk. 3, 23—38 (Geschlechtsregister), weiter Apostelgesch. 7, 47—52 und 17, 24 mit 2. Chron. 2—7; 6, 18; 36, 16, endlich Matth. 23, 35; Luk. 11, 51 mit 2. Chron. 24, 20 f.

Einige Nachträge zu allem Bisherigen.

1.) Zur Symmetrie und zum Parallelismus membrorum biblischer Abschnitte und Bücher (vgl. S. 9 und sehr oft unter der Rubrik „Aufbau" oder ähnl., aber auch sonst allenthalben verstreut). Ich möchte aufmerksam machen auf die neutestamentlichen Versuche der Erfassung des Strukturzusammenhangs von Christian Hildebrandt: „Der Leitfaden der Bibellesekunst" und „das Neue Testament syntaktisch genau übersetzt" (bis jetzt in einzelnen Proben).

2.) Zu S. 59. 62. a) Über Kyles Ausgrabungen orientiert ein Aufsatz von Albright-Jerusalem in ZAW 1929: „The American Excavations at Tell Beit Mirsim." Mein Irrtum ist dadurch entstanden, daß ich einen Zeitungsbericht, der meiner irregeleiteten Erinnerung nach von den Ausgrabungen von Sodom handelte (s. darüber unter b), in ein Buch von Kyle legte.

b) Die Ausgrabungen, die mir unter a) vorschwebten, sind die vom Institut Biblique Pontifical in Teleilat Ghassul, vgl. ZAW 1932 S. 202 f. 313. Danach ist „die Identifikation mit Sodom vielfach — freilich nicht von den Ausgräbern selbst — in den Vordergrund gerückt" (s. noch ZAW 1933 S. 160).

3.) Zu dem „Nordischen" Joel 2, 20 (S. 131) u. zu Hos. 1, 3; 3, 1 (S. 126). Bei den Verhandlungen über den Ba'al ṣafon (vgl. Prof. Dr. Hans Bauer: „Die Gottheiten von Ras Schamra" in ZAW 1933 S. 97 f. und O. Eißfeldt: „Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer") kam mir der Gedanke, ob wohl sich hier eine Brücke schlagen ließe zum Verständnis des Begriffs „der Nordische" (haṣṣᵉphoni) in Joel 2, 20, der dann natürlich unter solcher Beleuchtung nur von neuem gegen die Auffassung der Joelschen Katastrophe als wirklicher Heuschrecken sprechen würde. Und ob für die Auffassung der Gomer, der Tochter Diblajims, in symbolischem Sinne etwas zu folgern wäre aus folgender Beschreibung Bauers (a. a. O. S. 98) von dem Kult von Harran? Die Stelle lautet: „Im nächsten Monat ... wird ein neugeborener Knabe geschlachtet und sein Fleisch mit allerlei andern Zutaten zu kleinen Scheiben von Feigengröße (!) verbacken (!), die den Teilnehmern am Mysterium das ganze Jahr hindurch als Nahrung dienen."

4.) Zu S. 188 f. 218. 220. Zu den „Worten von Weisen" o. S. 188 f. vgl. aus Qoh. die nicht unwichtige Beziehung von 12, 11 zu V. 10. In 12, 12 f. sieht Hengstenberg S. 269 unter Berufung auf 7, 26 (S. 185) gewiß mit Recht eine Polemik (!) gegen das Eindringen fremder, besonders ägyptischer Weisheit, deren Vorhandensein in älterer Zeit und deren Art er bereits richtig einschätzt. Dies würde aber zu Salomos Zeit wieder besonders gut am Platz sein und einen Blick tun lassen in Salomos Inneres (s. o. S. 85).

5.) Zu Hiob, das Problem des Buches. Gern verweise ich noch auf W. Vischer „Hiob ein Zeuge Jesu Christi" („Bekennende Kirche", Heft 8; 1934). Vischer betont mit Nachdruck, daß das Problem des Hiobbuches in dem „umsonst" von 1, 9 liegt, und sieht auch die Lösung darin, daß das Wesen der Gerechtigkeit Gottes die freischenkende Gnade Gottes ist. Er verkennt aber, daß Hiob Gott nicht umsonst fürchtet (S. 22), und ebenso, daß die Elihureden Hiob auf seine Selbstgerechtigkeit aufmerksam machen und als innere Vorbereitung auf die Gottesreden unentbehrlich sind. Die Gottesreden sollen durch den Hinweis auf die Natur Gottes freie Gnade verkünden (S. 32); aber auch dadurch, daß Gott das sagt, was Hiob und die Freunde auch früher schon gesagt haben (S. 29), wird nichts Neues gebracht, was Hiobs Beugung verständlich machte, wenn die Elihureden gestrichen werden. H. M.

6.) Den S. 4 f. ausgesprochenen Dank an Herrn D. Riemer darf ich auch auf seinen Nachfolger, Herrn Konsistorialrat Ephorus Hage, ausdehnen, der mir die Bibliothek des Wittenberger Predigerseminars ebenso freundlich offen hielt. Ich habe im letzten Jahre weitere 40 Tage dort gearbeitet, im ganzen also mehr als 80mal.

7.) Zu v. Rads Artikel in ZAW 1933 S. 109 ff.: „Die falschen Propheten." Der Verfasser bringt mancherlei Anfechtbares, worauf ich hier nicht eingehe; aber gut betont er, daß bei den Schriftpropheten Gottes objektives Wort statt bloß subjektiver Gewißheit hervorzuheben ist. Aus v. Rad's Darstellung ergibt sich ferner nun zwar nicht, daß Deut. 18 in die Linie der gleichzeitigen falschen Propheten weise, wohl aber, daß das Deuteronomium nicht in das 7. Jahrh. hineinpaßt, was ich schon in meinen „Bedenken" 1899 (S. 21. 22) hervorhob. Daß die falschen Propheten in der „hochlegitimen Heilslehre" eine Anknüpfung haben, nur daß sie dieselbe verdrehten und mißbrauchten, desgleichen, daß die geschichtliche Entwicklung zur Unheilsprophetie und bis zu einem gewissen Grade zur Untergangsprophetie der wahren Propheten führte, habe ich bereits 1903 in meiner „Gottesidee" S. 147 ff. 151 ff. 154 ff. 167 ff. hervorgehoben.

8.) S. 173 Anm. 1 nenne ich gern noch Hertzberg.

9.) Zur Einheit von Jes. 40—66 (S. 98) s. auch (neben seinem Kommentar) Königs Artikel in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" 1898 „Deuterojesajanisches"; ebenda S. 922. 899 macht er darauf aufmerksam, daß Kyros nicht alles zugeschrieben werde, sondern daß Israel 44, 3 mit Gottes Geist ausgerüstet werde und 45, 4 neben Kyros als Gottesknecht Platz habe, die einzelnen Momente auch nach und nach auftreten (49, 6). 41, 25—29 stehe parallel 41, 1—7 und sei die positive Beantwortung auf die Frage 41, 2. Wie 41, 8 ff. zur Beruhigung Israels diene nach V. 1—7, so auch 42, 1 ff. nach 41, 25—29. Dies noch gegen Hempels Darstellung o. S. 173 f.

Der Kanon.

I. Entlastung des Artikels.

1.) Was nicht hineinkommt.

Wie wir S. 7 f. ausführten, haben wir in unserm Buch von allem abgesehen, was man in der sogenannten „allgemeinen Einleitung" zu bringen pflegt, indem man dort allerhand Wissenswertes zusammenstellt. Dieselbe Entlastung lassen wir jetzt diesem Schlußartikel zugute kommen. Wir verzichten auf eine Erörterung über den Begriff Kanon (ob ihm von Hause aus der Gedanke des Normativen und Klassischen anhängt, oder ob er zunächst nichts Weiteres als ein Verzeichnis bedeutet), über die verschiedene Zählung und verschiedene Reihenfolge der Bücher (abgesehen von Einzelheiten), über die Geschichte des Kanons innerhalb der christlichen Kirche (abgesehen vom Neuen Testament, s. unter II, 5) und endlich über die Auseinandersetzung, die später im Judentum über einzelne Bücher geführt sind (Hesekiel, Sprüche, Prediger, Esther, Hoheslied, Jona, Ruth, doch s. unter „Hesekiel" S. 118). Ich verweise hierfür auf Hänels „Der Schriftbegriff Jesu" (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1919)*. Auf S. 63 faßt er die diesbezüglichen Untersuchungen so zusammen: „Weder die Bemerkungen über ‚das Verunreinigen der Hände' noch die über das ‚Verbergen' einzelner Schriften berühren irgendwie das Kanonproblem", wie ja auch zu der Zeit für einzelne der genannten Schriften die kanonische Geltung außer Zweifel steht. Merkwürdig ist, daß Staerk in seiner Arbeit: „Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel" (Zeitschrift für systematische Theologie 1929 S. 101—119) erst Hänels Ausführungen auf S. 52 ff. zuzustimmen scheint und dann doch bei der Aufnahme des Predigers in den Kanon geltend macht, daß Qoheleth bekanntlich lange umstritten sei, also wieder irreführende Gedanken in dieser Beziehung einführt.

2.) Was bisher schon erledigt ist (Entstehung der heiligen Schriften bzw. des Kanons).

Andererseits ist bereits im Vorstehenden vieles zur Erörterung und Entscheidung gelangt, woran wir hier nur zu erinnern brauchen. Ist der Pentateuch mosaisch, so ist über seine kanonische Geltung von

* S. noch Wilson in dem auf S. 257 genannten ersten Artikel von 1915 mit etwas anderer Einstellung, doch jedenfalls so, daß auch er betont, daß aus jenen Verhandlungen nichts über das Alter der Bücher zu schließen ist. Ich glaube aber mit Hänel, daß es sich dabei gar nicht um das Kanonproblem handelte.

Anfang an nicht der geringste Zweifel möglich, da er Israel als magna charta gegeben ist, vgl. nur im „Pentateuch“ S. 46, weiter unter „Josua“ S. 67 f., unter „Richter“ S. 74, unter „Samuelisbüchern“ S. 79. 55 f., unter „Königsbüchern“ S. 91, in „den allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon“ S. 95, unter „Hesekiel“ S. 121 ff., unter „Hosea“ S. 129 f., unter „Joel“ S. 132 f., unter „Amos“ S. 137, unter „Haggai“ und „Maleachi“ S. 156. 167, unter „Nehemia“: „Kritische Selbstauflösung“, unter „Chronik, Esra-Nehemia“: „Der Blick nach rückwärts“. Wenn etwa 445 nur P veröffentlicht wäre (Reuß, Kayser, Cornill, Kautzsch), der Abschluß des Pentateuch also erst etwa 400 stattgefunden hätte, wie will man dann die Übernahme des Pentateuch durch die Samaritaner erklären, wie man den Samaritaner auch immer ansetze (s. unter „Einleitendem“ und unter „Königsbüchern“). Was unter den „Königsbüchern“ und gelegentlich schon in den vorausgehenden Büchern über die „deuteronomische Geschichtsschreibung“ ausgeführt wurde, bildet den Übergang zum eigentlichen Prophetenkanon.

In den „allgemeinen Bemerkungen“ war von „Anordnung“ und den „Namen der Propheten“ gesprochen; s. weiter bei „Jesaja“ zu den einzelnen angefochtenen Stellen unter „40—66“, unter „Hosea“: „Die zeitliche Ansetzung“, unter „Joel“: „Die Bedeutung Joels als ersten Schriftpropheten“ und „zur zeitlichen Ansetzung“ (Joels Einfluß), unter „Obadja“: „zeitliche Ansetzung“, unter „Jona“: „Zeit“ und „Zusammenhang der Prophetie“, unter „Micha“: „Verhältnis zu Jesaja“ und „Verbindung mit Nahum“, unter „Habakuk“ und „Zephanja“: „zeitliche Ansetzung“ usw.

Es ist danach gar keine Frage, daß von den Propheten **einer den andern aufnimmt**, auch ehe mit Zephanja die Reihe der noch viel mehr auf die Vorgänger angewiesenen Propheten beginnt (Zephanja, Jeremia, Hesekiel, Sacharja, s. noch Dan. 9, 2; Sach. 1, 4; 7, 7. 12). Ferner ist nachgewiesen: Die Reihenfolge Joel bis Maleachi ist zeitlich gemeint, und diese einzelnen Propheten sind wirklich zeitlich so nacheinander entstanden. Joel leitet aber mit seiner Prophetie vom „Tag Jahwes“ unter dem Bild der zukünftigen Heuschreckenverwüstung die Reihe der Schriftpropheten wirkungsvoll ein (s. „allgemeine Bemerkungen zum Prophetenkanon“ und „Joel“ sowie Nachwort zu Nahum, Habakuk, Zeph. S. 154). Josephus' Ausdruck von der „*τῶν προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή*“ trifft hier zu (s. u. unter II, 2). Von hier aus ergibt sich weiter, da nach Maleachi kein Prophet mehr genannt wird, daß der Kanon der Propheten ganz bald nach ihm als abgeschlossen zu gelten haben wird. Darüber, wann diese „hinteren Propheten“ mit den „vorderen“ (Josua, Richter, Samuelis, Könige) zusammen geordnet sind, läßt sich Genaueres nicht bestimmen. Doch siehe bei den „Königsbüchern“ unter „Entstehung“. Da Josua bis Könige als Ganzes genommen erst nach

der letzten Aussage über Jojachins Befreiung möglich ist (2. Kön. 25, 27—30), ist dieser Abschluß erst nach 561 und die Zusammenstellung von vorderen und hinteren Propheten erst mit oder nach Maleachi in Betracht zu ziehen, vorausgesetzt, daß die Zusammenordnung nicht schon während der Entstehung vorgenommen wäre. Jesus Sirach (s. u. unter II, 2) hat offenbar diese Zusammenordnung gekannt, erinnert er doch in Kap. 46—48 an den Inhalt dieser prophetischen Geschichtsbücher, woran er mit 48, 25 ff.; 49, 8 f. 10 f. 12 die Nennung Jesajas, Jeremias, Hesekiels und der 12 Propheten anschließt und übrigens in 48, 25 ff. deutlich zeigt, daß er Kenntnis von dem ganzen Jesaja hat, also auch den zweiten Teil 40 ff. als jesajanisch annimmt. Dazu kann man hinterher als eine Art Bestätigung die sonst äußerst fragwürdige Stelle 2. Makk. 2, 13 f. ansehen (s. u. unter II, 4), wenn hier dem Nehemia eine Sammlung von „Königen" und „Propheten" zugeschrieben wird. Josua bis Könige werden aber mit Recht als „vordere Propheten" gewertet, weil sie nicht nur vielfach auch von Propheten erzählen, sondern weil sie im prophetischen Geist die Geschichte auffassen und daher wirklich von Männern prophetischen Geistes niedergeschrieben sein müssen, wie sich das auch aus unserer Behandlung der „Königsbücher" ergab. Kein Buch (auch nicht Jes. 40 ff. oder Sach. 9 ff.; 12 ff., um von vielen einzelnen Stücken hier abzusehen) führte über die ihm zugeschriebene Zeit hinweg, und keine der vorhandenen Überschriften erwies sich irgendwie als verdächtig.

Zu dem bisher Gesagten sei noch hinzugefügt, daß Moses nach Deut. 34, 10; 5, 4 f.; Num. 12, 6 f.; Ex. 33, 11 eine ganz außerordentliche Stellung zugeschrieben wurde, so daß hier also Unterschiede in der Stärke der Inspiration angegeben werden, daß weiter in Deut. 10, 1 ff.; 31, 9 ff. 26; 17, 18 für Aufbewahrung, Sicherstellung und Bekanntgabe gesorgt wurde, womit Jos. 24, 25 f. zusammenstimmt (vgl. auch noch Deut. 27, 8).

Auch 1. Sam. 10, 25 zeigt, wie man einzelne Fälle behandelte, und wie man bei wichtigen Angelegenheiten sofort zu einer Kanonisation übergehen konnte. 2. Kön. 22, 8 ff. und Neh. 8—10 haben wir eine Art Neuanerkennung und Neuverpflichtung gegenüber kanonischem Material. Wie allenthalben heilige Bücher an heiligen Orten aufbewahrt zu werden pflegten, so wird uns das von Josephus von den heiligen Büchern der Juden vom Tempel ausdrücklich ausgesagt (vgl. Altertümer V, 1, 17 und „jüdischer Krieg" VII, 5, 5); es wird aber auch durch einen Teil der oben genannten Stellen ausdrücklich bestätigt (s. Deut. 10, 1 ff.; 31, 26; Jos. 24, 25 f.; 1. Sam. 10, 25; 2. Kön. 22). Auch hatte der Stamm Levi nach Deut. 33, 9 f. das Gesetz zu bewachen. Aber dann sind die Vorstellungen, wie sie die Ergebnisse der falschberühmten Kunst einer irregeleiteten Kritik erwecken, denkbar ungeschichtlich. Es kann dann nicht jeder Hinz und

Kunz den Rand vollgeschrieben haben. Vgl. noch Deut. 4, 2; 13, 1 das Verbot, etwas hinzuzufügen oder hinwegzustreichen. Und wenn Hammurabi sein Gesetz vom Sonnengott erhält, und wenn jede Änderung dieser Gesetze mit Fluch bedroht wurde, wie sollten wir uns in dem von heidnischen Vorstellungen rein gehaltenen heiligen Schriften Israels wundern, wenn uns hier nun dieselben Vorstellungen begegnen?

Was den dritten Teil des Kanon angeht, so können wir von der Betrachtung der einzelnen biblischen Bücher her nur sagen, daß seine Entstehung zeitlich nicht erst hinter dem zweiten Teil beginnt, da Sammlungen von Psalmen (s. u. „Psalmen") und „Sprüchen" (s. „Sprüche Salomos": „Vorläufiges zur Datierung" und „Echtheit") sicher vor Abschluß des Prophetenkanons vorhanden gewesen sind (vgl. noch den „Nachtrag zum Prediger" unter Nr. 2 auf S. 220). Hier muß also von vornherein irgendein Prinzip gewaltet haben, das neben der I. und II. Gruppe nun noch eine dritte entstehen ließ, und dazu bestimmt, daß, so sehr auch im hebräischen Kanon die einzelnen Bücher ihre Plätze gewechselt haben, nirgends das Überspringen eines Buches aus der II. Abteilung in die III. oder umgekehrt nachweisbar ist, im Gegensatz zur LXX, die sachlich ordnete und geschichtliche, poetisch-didaktische und prophetische Bücher aufeinander folgen ließ. „Das Prinzip wird objektiv in der verschiedenen Stellung der Verfasser in der Theokratie, subjektiv in dem verschiedenen Grade der Inspiration zu suchen sein, oft so, daß beide Momente in Betracht kommen mögen, doch bisweilen auch nur eins, oder eins doch hervorragend" (s. unter „Daniel" und „Chronik", Zitat aus meinem Artikel „Canon" bei Murray). Bei „Hiob", „Ruth", „Klagelieder", „Daniel", „Chronik" ist über die Stellung im Kanon ausdrücklich gehandelt worden. Kein einziges Buch auch dieser Reihe führt aber über die Zeit Nehemias hinaus, auch nicht Nehemia selbst oder die Chronik (s. „zeitliche Ansetzung der ganzen Gruppe": „Esra, Nehemia, Chronik" usw.), „Psalmen", „Daniel" oder „Esther" und „Prediger". Alles das müssen und dürfen wir nun hier voraussetzen, daß also die Frage nach der Entstehung des Kanons durch die nach der Entstehung der einzelnen Schriften schon selbst in erheblichem Maße ihre Antwort gefunden hat. Darum schien es uns in dem „Einleitenden" praktisch, die Kanonfrage nicht am Anfang, wie Driver-Rothstein, sondern erst am Schluß abzuhandeln.

Der Frage, ob im dritten Teil des Kanons ein Ordnungsprinzip sich feststellen lasse, geht z. B. Hengstenberg, Christologie III, 1, S. 162 f. Anm. im bejahenden Sinne nach, doch so, daß er den Prediger Salomo erst zur Zeit Maleachis ansetzt, weshalb wir ihm nicht folgen können. Über andere Ordnungsprinzipien s. König, Einl. S. 458 ff.

II. Abschluß des Kanon.

1.) Verhältnis von Entstehung und Abschluß des Kanon.

Die Entstehung und der Abschluß des Kanon sind zwei Fragen, die nicht ohne weiteres identisch sind, aber doch auch nicht beziehungslos nebeneinander stehen oder unabhängig voneinander sind. Ein paar Beispiele: Nach Hengstenbergs Beiträgen I S. 252 meinte Eichhorn in den „historischen Untersuchungen über den Kanon" S. 279, daß, wenn er zwischen Ende des babylonischen Exils und der Geburt Christi „einmal wenigere Bücher enthalten haben sollte, so müßte man entweder die Wahrheit des Bildes, welches uns das Altertum von der Denkungsart der Juden in Rücksicht auf ihre heiligen Bücher entwirft, leugnen oder behaupten, daß von den Juden niemals eine absichtliche und nach allen Seiten bestimmte Sammlung von ihren Nationalschriften wäre veranstaltet worden. Das Erste hieße ohne alle Gründe den glaubwürdigsten Zeugen des Altertums ins Angesicht widersprechen, und das Letzte gegen allen Augenschein streiten". Aber so schrieb ein Eichhorn „in einer Zeit, wo er noch nicht durch die falschen Resultate seiner Untersuchungen über einzelne biblische Bücher gezwungen wurde, sich zu der neueren Ansicht zu bekennen"! Interessant ist ferner der Wechsel in der Anschauung über die Psalmensammlung. Bertheau sah im Vorhandensein makkabäischer Psalmen „einen der sichersten Beweise für die spätere Schließung des Kanons" (nach Hengstenberg a. a. O. S. 238); zu Hengstenbergs Zeit trat ein vollständiger Umschwung ein, so daß selbst Bleek, de Wette und Gesenius zugaben, „daß in der ganzen Sammlung kein Psalm sich finde, welcher über die Zeiten des Esra und Nehemia hinausgehe". Nachdem dann eine neue Sucht einsetzte, die Psalmen spät anzusetzen und Wellhausen riet, man solle nicht fragen, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Psalmen gäbe (Baethgen XXI ff.), ist jetzt unter Gunkels und Greßmanns Einfluß die Kritik wieder rückläufig geworden. Übrigens gab Baethgen XXVII ff. zu, daß, wenn der Kanon um 160 abgeschlossen sei, so trotz aller Indizien etwa bei Ps. 44; 74; 79; 83 eine frühere Ursprungszeit nötig sei (Nb. Ps. 79, 2 f. wird bereits 1. Makk. 7, 16 f. als heilige Schrift zitiert, s. o. S. 180!) Soviel Arbeit uns also durch unsere Untersuchung über die einzelnen Bücher abgenommen ist, und so sehr von dort aus einem früheren Kanonabschluß nichts im Wege steht, ja dieser sich als das Gegebene empfiehlt, so wollen wir doch jetzt die Frage auch vom Abschluß des Kanons aus prüfen, also den umgekehrten Weg gehen und gerade dadurch unser Resultat nur um so mehr bekräftigen bzw. falsche Ergebnisse der Kritiker auch von dieser Betrachtung aus in die Schranken weisen, wie bei „Sach." 9 ff. (S. 160) und „Daniel" unter III, 1 e und 2 a bereits angedeutet ist.

2.) Direktes Beweisverfahren.

In seiner Schrift „contra Apionem“ I, 7 f. gibt Josephus (c. 100 n. Chr.) nicht etwa als seine Privatmeinung, sondern als allgemeine Überzeugung seines Volks die Anschauung, daß die Juden 22 Bücher als (göttlich) beglaubigte hatten (jedenfalls „Ruth“ mit „Richter“ als ein Buch gerechnet, und ebenso „Klagelieder“ mit „Jeremia“), daß, was nach Artaxerxes sonst geschrieben ist, nicht gleichwertig sei, weil keine genau sich anschließende Aufeinanderfolge von Propheten mehr vorhanden war, daß niemand etwas zuzusetzen oder wegzunehmen oder umzustellen sich getraut habe, daß jeder Jude von Geburt an sie für göttliche Satzungen ansehe, daran festhalte und dafür zu sterben bereit sei. Ob man nun mit Sellin (Einl.) und Staerk a. a. O. im Anschluß an Hölscher („Kanonisch und Apokryph“ 1905) daraus die vier Punkte (1.) aus klassischer Zeit inspiriert, 2.) von Gott ausgesondert gegen alle profane Literatur, 3.) der Zahl nach begrenzt, 4.) im Wortlaut unantastbar oder ähnlich) hervorhebt, oder ob man mit Hänel eine so strikte Definition als Absicht des Josephus bezweifelt, immerhin liegen doch die angegebenen Momente im Hintergrund der Aussagen des Josephus; es ist wirklich so, wie Sellin (Einl. S. 166) es ausdrückt: „Damit ist der Begriff des Kanons bereits fix und fertig.“ Es ist dies aber um so bemerkenswerter, als Josephus alexandrinischen Anschauungen sonst in weitem Maße zugänglich war (und sie auch gerade bei seiner Zählung wohl voraussetzte, s. o.). Die Stelle lautet:

„*Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ᾽ ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων. δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα* (*θεῖα* vielleicht Zusatz des Euseb, unwesentlich) *πεπιστευμένα. . . . Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. δῆλον δ᾽ ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασιν· τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*“

Im Neuen Testament ist Luk. 24, 44 irgendwie die Drei-Teilung des Kanons vorausgesetzt und durch Matth. 23, 35 die Ordnung unserer Drucke insoweit angezeigt, als die Chronik damals am Ende gestanden haben muß.

Von außerordentlicher Wichtigkeit ist der Prolog des Jesus

Sirach, der c. 130 verfaßt ist, da der Schreiber 132 nach Ägypten kam und für seine Zeit wie die seines Ahnen die Dreiteilung deutlich voraussetzt, indem er dreimal „von dem Gesetz", „den Propheten bzw. Prophezeiungen" und „den andern, die ihnen folgten", „den andern väterlichen Büchern" oder „den übrigen der Bücher" spricht. Die griechischen Ausdrücke sind: *ὁ νόμος, οἱ προφῆται* bzw. *αἱ προφητεῖαι, τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* bzw. *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* bzw. *τὰ ἄλλα τὰ κατ᾽ αὐτοὺς* (nämlich: *προφήτας*) *ἠκολουθηκότα*.

Es ist nicht zweifelhaft und wird auch m. W. nicht bestritten, daß damit die Dreiteilung des Kanons vorausgesetzt ist. Und zwar scheint das einzig Natürliche zu sein, die Aussagen exklusiv zu verstehen, d. h. so, daß der Abschluß der Sammlung vorlag, und daß sie also nicht vermehrt werden konnte. Es ist unbegreiflich und jedenfalls ein schwerer Mißgriff, wenn Staerk a. a. O. nicht nur behauptet, daß die dritte Schriftengruppe noch unbestimmt sei, so daß der Rahmen des Schriftbegriffs noch dehnbar erscheine, sondern auf S. 118 den Prologschreiber in einem Atem mit der Thora und den nebiim (Gesetz und Propheten) von *ἄλλα* (*πάτρια*) *βιβλία* sprechen läßt, während die dritte Gruppe dreimal mit Artikel bezeichnet wird und dieser infolge der Zusammenstellung mit den gleichfalls mit Artikel versehenen Ausdrücken *ὁ νόμος, οἱ προφῆται* (bzw. *αἱ προφητεῖαι*) für jedes Auge, das sehen will, auch die dritte Gruppe, die nur keinen zusammenfassenden charakteristischen Namen, auch später nicht (Kethubhim, Hagiographen), besaß, als fest umrissene Größe umschreibt. Die Aussage ist also durchaus als andere Bücher ausschließend anzusehen, geradeso wie „das Gesetz" und „die Propheten" eine Vermehrung als unmöglich erscheinen lassen; das ist um so selbstverständlicher, je mehr die unter Nr. 3 folgenden Erörterungen noch hinzugenommen werden. Auch Meinhold „Einführung in das Alte Testament" 1932 verschleiert den Tatbestand, indem er S. V und 56 die „übrigen heiligen Schriften", die „übrigen", die „anderen väterlichen (heiligen) Schriften" druckt, statt den bestimmten Artikel in die „ " einzubeziehen.

Auch Sellins Versuch, der von Staerk übernommen ist, ändert nicht das Geringste an dem angegebenen Befund. Er läßt nämlich den Kanonbegriff c. 200 noch nicht existieren, weil „nicht nur Jesus Sirach selbst (gleich nach 200 v. Chr.) noch seine eigene Lehre unmittelbar an die der Propheten angeknüpft hat ohne das Bewußtsein eines qualitativen Unterschiedes von Norm und Normiertem 24, 33; 47, 20; 50, 29, sondern auch sein Enkel (um 130 v. Chr.) sieht in der Schrift seines Großvaters eine direkte Fortsetzung von Gesetz, Propheten und den andern Büchern: Jesus sah sich veranlaßt, auch selbst ein solches auf Bildung und Weisheit bezügliches Werk zu verfassen" (Einl. 167). Wäre

diese Darstellung richtig, dann wäre es allerdings nicht zu begreifen, warum später Jesus Sirach die Aufnahme in den Kanon verwehrt worden wäre (s. unter „Daniel" unter III, 2 a). Aber im Ansatz Sellins selbst steckt auch ein Fehler. Man lese, wie Jesus Sirach in Kap. 39 das Bild eines Schriftgelehrten gibt (Hengstenberg sieht nicht übel in der Darstellung des Weisen V. 4—11 den Daniel, vgl. besonders V. 4 f.); hier ist doch wirklich die Schrift „allein der lautere Quell aller Weisheit". Und man lese ebenso die von Sellin zuerst genannte Stelle 24, 33 weiter, da nennt sich Jesus Sirach nur ein Bächlein aus dem Strom (vgl. V. 40 ff. mit V. 32 ff.). Hier ist doch von einer Gleichsetzung mit den heiligen Schriftstellern schlechterdings keine Rede mehr; nur aus der Abhängigkeit von der Schrift her kann der Fromme etwas sein, werden und Bleibendes geben. Das ist auch gerade Kap. 1 deutlich, besonders V. 2 im Verhältnis zu V. 1, und auch V. 5 ff. denkt er über die eigene Arbeit recht bescheiden. Als Analogie kann man auf Josephus und Philo verweisen. Über ersteren s. o., bei letzterem sei daran erinnert, daß er die kanonischen Schriften immer wieder benutzt, die Apokryphen kaum je. Auch Josephus leugnet nun eine sparsame Fortdauer der Weissagung keineswegs trotz seines obigen, den Begriff des Kanon voraussetzenden Satzes, vgl. „Jüdischer Krieg", wo Hyrcanus die Prophetie zugesprochen wird mit der Begründung, daß die Gottheit mit ihm verkehre, so daß er die Zukunft vollständig erkannte (nach Hengstenberg S. 245: doch ist die Stellenangabe verdruckt; statt I, 3 muß es heißen I, 2, 8). Auch Philo, der die kanonischen Schriften, wie gesagt, so oft benutzt und zitiert, die Apokryphen kaum, spricht nach Hänel zwar *ἑρμηνεία* Moses und den Propheten Gottes zu, kennt und betont also den Unterschied der biblischen Schriften von andern, während er doch zugleich die *προφητεία* für sich in Anspruch nimmt. Ähnlich schreibt Leisegang in seinem Artikel „Philo" in der „Religion in Geschichte und Gegenwart" 2. Aufl. IV Sp. 1194: „Da die Heilige Schrift von Gott selbst inspiriert ist, kann ihren tieferen Sinn nur derjenige entdecken, der von Gott der Gabe des Heiligen Geistes gewürdigt wurde ... an andern (nämlich: Stellen) berichtet er über die Befruchtung seiner eigenen Seele durch Gott und den göttlichen Geist, die ihn allein befähigte, den Sinn des Bibelwortes zu erfassen." Sp. 1195: Der Logos „bewirkt die Ekstase, die Schau der himmlischen Wesen und die unio mystica der Seele mit Gott und den göttlichen Kräften, die als eine Befruchtung der jungfräulichen Seele durch die Logoi der Weisheit aufgefaßt wird". Also allenthalben hier so gut wie völlig exklusiv gemeinte Anerkennung des Kanons bei hoher Wertung sonst möglicher Offenbarung.

Jesus Sirach führt mit Sicherheit bis 180 zurück; schon dann sind etwa Martis Ansetzung von Sach. 9—14 um 160 und die

Annahme makkabäischer Psalmen sowie die übliche Datierung Daniels ein wahrer Nonsens. Bei dieser Datierung wird angenommen, daß der Siracide nur der Großvater des Prologschreibers war. Aber es ist nun auch durchaus möglich und darum von manchen verteidigt, daß der 50, 1—4 geschilderte Hohepriester Simon, Sohn des Onias, „Simon, der Gerechte", wäre, s. Josephus, Altertümer XII, 2, 5; 4, 1 (s. Näheres in Kautzschs „Apokryphen", der sich für Simon II. entscheidet); dann reicht das Zeugnis des Jesus Sirach sofort bis etwa 290 v. Chr. zurück und πάππος ist mit „Ahn" zu übersetzen (vgl. Halévy, vielleicht auch Baudissin. Nach Baethgens Psalmen ersetzte die Edit. Complut. πάππος durch ἔκγονος).

Daß wir bei der Frage nach dem Abschluß des Kanon nicht von der griechischen Übersetzung der LXX ausgehen können, versteht sich von selbst, weil hier der Begriff des fest umrissenen Kanons überhaupt nicht vorhanden ist. Strack schreibt S. 757 in Herzogs Realenzyklopädie 3. Aufl. („Kanon") mit Recht: „Die Alexandriner aber können hinsichtlich des Kanons nicht als Führer anerkannt werden; denn sie haben, nur ihrem Gutdünken folgend, erstens Reihenfolge* und Einteilung der biblischen Bücher geändert, zweitens ganz neue Bücher der Sammlung der übersetzten Schriften des hebräischen Kanons hinzugefügt."

3.) Indirektes Beweisverfahren.

Zu diesen direkten Zeugnissen treten eine Reihe von indirekten. Über Folgerungen, die sich aus der wahrscheinlichen Aufbewahrung der heiligen Schriften im Tempel ergaben, s. o. unter I, 2. Das Selbstzeugnis des Kreters Epimenides gegen seine eigenen Landsleute in Tit. 1, 12 ist besonders schwerwiegend, weil niemand gern seinen Nationalstolz verletzt. Wer war stolzer auf seine Schriften als die Juden? Damit vergleiche man nun nach Hengstenbergs Rat die Tatsache, daß die verschiedensten späteren und älteren Zeugnisse darin übereinstimmen, daß die Zeit nach Nehemia von prophetischen Äußerungen leer war, s. auch noch unter Nr. 4. Nicht nur sagte Josephus c. 100 n. Chr. in der unter Nr. 2 genannten Stelle es direkt aus, daß von Artaxerxes ab die ἀκριβὴς διαδοχή der Propheten fehlte; nicht nur knüpft das Neue Testament mit dem Auftreten Johannis des Täufers bewußt an kanonische Stellen wie Jes. 40, 1 ff. und Mal. 3 an und überspringt offenbar die Zeit nach Maleachi (s. darüber noch oben S. 256. 261. 168 und unten unter 5); sondern das c. 100 Jahre v. Chr. entstandene 1. Makkabäerbuch sagt 4, 46; 14, 41, daß zur Zeit des Judas Makkabäus (4, 46) und des Simon Makkabäus (14, 41) kein Prophet mehr existierte, daß man 4, 46 sich in einer verhältnismäßig geringfügigen Frage, was mit den ab-

* Hierüber s. schon o. S. 257.

gebrochenen Steinen des heidnischen Altars anzufangen sei, nicht zu helfen wußte, sondern sie aufbewahren wollte, bis ein kommender Prophet die Entscheidung geben könne, daß nach 9, 27 dieser prophetenlose Zustand offenbar schon weit zurückreichte (wie Josephus Altert. XIII, 1, 1 bei der Beschreibung des gleichen Jammers ohne weiteres die Rückkehr aus Babel als Grenze nach hinten angibt). Und da hat die alttestamentliche Wissenschaft seit vielen Jahrzehnten und in vielen Vertretern die Stirn gehabt, zahllose anonyme Verfasser von Stücken aus alttestamentlichen Büchern gerade in dieser Zeit unterzubringen? Und wie kam es, daß mit einem Male diese Propheten sich nicht mehr mit Namen zu nennen wagten oder falsche Namen wie den Daniels annahmen und alle jene anonymen Stücke und pseudonymen Schriften trotzdem kritiklos Aufnahme fanden?

Andererseits war der Abschluß des Kanons gerade in der Zeit nach dem Exil naheliegend, weil man im Exil den Wert der alttestamentlichen Schriften ermessen lernte, weil ferner die Gefahr des Abhandenkommens heiliger Literatur nahegetreten war, weil und so lange man den Geist schwinden fühlte und die hebräische Sprache anfing unbekannt zu werden, wechselte doch schon bei „Esra“ und „Daniel“ das Hebräische mit dem Aramäischen, weil bis zu Esras und Nehemias Zeiten hin noch Leute für einen solchen Abschluß des Kanons vorhanden waren, weil Abschluß des Kanons und die dafür notwendige Sammlung der Literatur bei dem geringen Umfang der jüdischen Kolonie sich leicht bewerkstelligen ließ, weil endlich die Dreiteilung auf einem bestimmten Prinzip beruhte (über Kaufmann s. o. S. 62) und dieses die Sammlung zu einer bestimmten Zeit erforderte, soweit nicht etwa eine Schrift bewußt an die andere sich anschließt, wie wir es wohl bei dem II., aber nicht so beim III. Teil des Kanons beobachten, und weil vor allem damals alle alttestamentlichen Bücher wirklich vorlagen, wie sich aus unserm ganzen Buch ergibt. Wenigstens weist nichts unter das 5. Jahrhundert hinunter.

4.) Nachträgliche Bestätigungen.

Erst nachdem so die Entstehung und der Abschluß nach allen Seiten hin wahrscheinlich gemacht ist, kann man auch noch auf verschiedene Stellen weisen, die sonst in jeder Weise unsicher sind, so auf 2. Makk. 2, 13 f. Was für ein elendes Machwerk die ganze Umgebung ist, hat Hengstenberg S. 241 ff. angedeutet. Die Stelle, die sich auf Neh. bezieht, lautet: *καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλὲων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων.* Den Pentateuch nennt er nicht deshalb nicht, weil er nicht kanonisch gewesen wäre, sondern weil er nicht erst gesammelt zu werden brauchte, wie ja V. 2 ff. ausdrücklich die Rettung und Übergabe des Gesetzbuches usw. berichtet wird. Von der dritten Gruppe nennt der Verfasser die Psalmen (*τὰ τοῦ Δαυίδ*), geradeso wie

Jesus Luk. 24, 44; mit den „Königsbriefen betreffend Weihgeschenke“ sind wohl die in Esra-Nehemia angegebenen Anordnungen persischer Könige umschrieben, und in den Worten *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* werden die vorderen und hinteren Propheten zusammenfassend charakterisiert sein (s. o. unter I, 2). Insoweit schimmert also doch eine unsere Auffassung bestätigende Erinnerung hindurch, vor allem die Voraussetzung, daß der Kanon in jener Zeit zum Abschluß kam. Daß Nehemia aber nicht lauter neues Material brachte, folgt aus V. 14, wo von Judas gesagt ist: *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα διὰ τὸν πόλεμον τον γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν.*

Wann und wie dieses letztere Material entstanden ist, wird nicht gesagt; und keinesfalls sind daraus Schlüsse erlaubt, die dem oben festgestellten Ergebnis irgendwie widersprechen. „Ähnlich verhält es sich mit der Notiz 4. Esra 14: Gott sagt zu Esra in bezug auf die 94 (nach richtiger Lesart) ihm durch Inspiration mitgeteilten Bücher: Priora quae scripsisti in palam pone, et legant digni et indigni; novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo etc. Aus der Stelle an sich ist wegen ihres Inspirationsbegriffes und wegen einer gewissen Höherstellung der 70 apokryphischen Bücher über die 24 kanonischen nichts zu schließen; doch im Zusammenhang mit dem früher Festgestellten kann Licht auf den Ursprung der Stelle fallen. Dasselbe gilt von allen Stellen der Kirchenväter, die ähnliche Notizen bringen und entweder sich direkt auf 4. Esra berufen oder doch wahrscheinlich aus derselben Quelle geflossen sind. Nur Irenaeus adv. haer. III 21, wo die Aussage eine einfachere Gestalt hat, geht vielleicht auf eine selbständige Quelle zurück. Endlich kommt in Betracht der Traktat Baba bathra 14, 2; 15, 1: Moses scripsit (kathabh) librum suum, sectionem de Bileamo et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo versus in lege. Samuel scripsit librum suum, librum Judicum et Ruthae... Jeremias scripsit librum suum, libros Regum et Threnos. Hiskias et collegium eius scripserunt JMSK i. e. Jes. Prov. Cantic. et Eccles. Viri Synagogae M. scripserunt KNDG i. e. Ezech. XII Proph. Dan. et l. Esther. Esra scripsit librum suum et genealogias librorum Chron. duxit usque ad sua tempora (nach Keil, Einl. u. Oehler in der 1. Aufl. der Realenzyklopädie unter „Kanon“). Nachdem schon früher Zweifel an der Existenz der Männer der großen Synagoge geäußert wurden, hat man sie seit Kuenen ins Reich der Sage verwiesen; übrigens ist an sich ein derartiges Kollegium nicht unwahrscheinlich. Da wir die Stelle nur in dem Sinn verwenden und verwenden können, daß sich als echte Grundlage darin die Tatsache vom Abschluß des Kanons seit Esras und Nehemias Zeit widerspiegelt, brauchen wir uns auf Einzelheiten, ob z. B. kathabh überall denselben Sinn habe oder verschieden zu deuten sei, nicht ein-

zulassen“ (aus meinem Artikel „Canon“ bei Murray). Nur auf die merkwürdige Reihenfolge der Propheten an der zuerst genannten Stelle sei noch aufmerksam gemacht: Jeremia, Ezechiel, Jesaja. In der Gemara und später bei Kimchi wird dazu folgende Überlegung angestellt (vgl. die Einleitungen von Keil S. 487 und König S. 458 f.): Weil das Buch der Könige mit Verwüstung schließe und Jeremia ganz Verwüstung ist, und von Hesekiel der Anfang Verwüstung ist und endet in Tröstung und Jesajas ganz Tröstung ist, so verbinden wir Verwüstung mit Verwüstung und Tröstung mit Tröstung. Aber die Charakterisierung besonders der ersten und dritten Schrift stimmt doch beim besten Willen nicht genau. Vielleicht war der Grund der Reihenfolge in diesem Fall einfach der Umfang, wie das auch der Grund bei der Ordnung der fünf ersten kleinen Propheten in der LXX gewesen zu sein scheint (s. „die allgemeinen Bemerkungen zum Prophetenkanon“). Jedenfalls kann der Grund aber nicht der sein, daß Jes. 40 ff. erst als hinter Hesekiel entstanden gekennzeichnet werden sollten; denn die Verfasserschaft Jesajas wird ja in baba bathra Hiskia ausdrücklich zugeschrieben, ganz abgesehen davon, daß schon Jesus Sirach 48, 25 ff. die Kapitel Jes. 40 ff. als von Jesaja abgefaßt ansieht.

5.) Der alttestamentliche Kanon als Volksbuch.

Der alttestamentliche Kanon ist im jüdischen Volk entstanden. Ihm gehört heilsgeschichtlich angesehen nach Gottes Erwählung der unvergleichliche und durch nichts austilgbare Vorzug, wie er von Paulus Röm. 9, 3 ff. gekennzeichnet wird. Aber das war freie Gnade und keinerlei Verdienst. Deutlich genug wird es Deut. 7, 7 ff. oder Hes. 16, 1 ff. hervorgehoben, daß es die Erwählung nicht seiner besonderen Art zu verdanken hatte. Unerbittlich werden umgekehrt religiös-sittliche Schäden hervorgehoben und gegeißelt, wie es in keinem andern nationalen Buch der Weltgeschichte der Fall sein dürfte (s. S. 80 f.). Die „Heiligen“ und Größten werden nicht verschont. Die Geschichte des Volks vollends ist eine Geschichte des Abfalls, nur ausnahmsweise von kurzen andersartigen Perioden unterbrochen. Was den sogenannten „jüdischen Geist“ angeht, so wird er tatsächlich nirgends sonst so an den Pranger gestellt wie in dem alttestamentlichen Kanon. Die hohe Bestimmung verlangt vom Volk nur um so Größeres, und Gott reagiert bei Ungehorsam mit nur um so schärferen Strafen (Am. 3, 2). Die ablehnende Stellung gegen Christus aber wird zum eigentlichen Schicksal dieses Volkes. Nun ist das Überraschende und Überwältigende, daß die Verblendung und die Verstockung des Volkes im Alten wie im Neuen Testament vorher angedroht ist, auch einmal wenigstens im Alten Testament, in einer Verheißung rückblickend (Sach. 8, 13), daß Gott es als Strafwerkzeug für andere Völker benutzt („ein Fluch unter den Völkern“).

Auch in dieser Beziehung gilt freilich mit allem Ernst, was geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben (Röm. 15, 4), zum Vorbild, zur Warnung (1. Kor. 10, 11); vgl. besonders Röm. 11, 20 ff. Die ganzen Gedanken über Israel zum Heil und Unheil, zum Unheil und Heil sind Röm. 9—11 dargelegt.

Andererseits ist im Alten Testament die Beziehung der Religion auf Familie und Volk, die im Neuen Testament ja auch nicht fehlen, doch so stark in den Vordergrund gestellt, daß hier Ergänzungen zum Neuen Testament und wertvollste Weisungen vorliegen, wenn auch die Institutionen dieses Volks nicht etwa als ein neues Gesetz den Christen auferlegt werden dürfen*. Gerade aber völkisch begeisterte Glieder eines Volkes, unsers Volkes, müßten im Alten Testament doch eigentlich Geist von ihrem Geist erkennen und spüren. Es ist aber hier auch auf anderer Ebene der Grund dafür zu suchen, daß die Kirche in allen Zeiten, wo die nationale Welle hochgeht, wie z. B. im Weltkrieg, besonders gern und besonders eindrücklich, zu alttestamentlichen Texten griff. Wenn es nun gewiß auch eine überspitzte Bemerkung war, als auf der Studenten-Kampfbundtagung der Deutschen Christen in Berlin im August 1933 in einer hitzigen Debatte einer der jungen Dränger mir sekundierte und überraschenderweise sagte: Alle 25 Programmpunkte der nationalsozialistischen Partei stehen bereits im Alten Testament, so liegt doch hierin ein richtiger Fingerzeig: Blut und Boden, Erbsegen und Erbfluch, Unsegen von Mischehen, Wertlegen auf Geschlechtsregister und Geschlechtszusammenhang, eigenes Recht und eigenes Schrifttum, Opfer und Dienst, Liebe zum eigenen Volk und Eintrittsbereitschaft für das eigene Volk, und über dem allen die zwei maßgebenden Grundsätze der alttestamentlichen Geschichtsbetrachtung: „Wohl dem Volk, des Gott der HErr ist“ (Ps. 33, 12; 144, 15); „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk; aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr. 14, 34): Sind das nicht alles Gesichtspunkte, von denen aus eine völkisch eingestellte Zeit das Alte Testament als Wegweisung ganz besonders dankbar begrüßen sollte, statt es mißtrauisch zu betrachten oder gar blind zu bekämpfen? Vgl. noch meinen Artikel „Heilige Schrift und Volksnot“ (Nach dem Gesetz und Zeugnis 1931 Nr. 1 und 2, von mir beziehbar. — Der auf S. 7 genannte Artikel, der sich speziell auf antisemitische Fragestellungen bezieht, ist ja leider noch immer ungedruckt geblieben). Nun ist aber auch bereits auf S. 48 o. gezeigt — und es braucht hier nur daran erinnert zu werden —, daß sowohl nach rückwärts als nach vorwärts gesehen dieses Volksbuch des Alten Testaments mit der Menschheitsgeschichte von vornherein im allerengsten Zusammenhang steht. Was Gen. 12, 1—3

* Wie andererseits auch nicht das Evangelium einem Volk als ein neues Gesetz auferlegt werden darf. S. Ellwein „Gesetz und Evangelium“ S. 13.

beim Übergang von der Menschheitsgeschichte zur Familiengeschichte und Volksgeschichte verheißen wurde, der Heilsuniversalismus, das ist ja bereits in weitem Maße Wirklichkeit geworden und also an der Geschichte zu kontrollieren. Die ganze Bibel, und damit der mit ihr unlösbar verbundene erste Teil, das Alte Testament, hat sich als Menschheitsbuch erwiesen, mit dem kein anderes Buch der Weltliteratur auch nur annähernd verglichen werden kann. Nach einer inzwischen natürlich längst überholten Notiz im „Evangelischen Deutschland" 1927 Nr. 39 war damals die Bibel ganz oder in einzelnen Teilen in 830 Sprachen oder Dialekte übersetzt. Shakespeare ist, wie ich nach meiner Erinnerung einmal gelesen habe, in noch nicht 40 Sprachen übersetzt! Über die Schätzung des Alten Testaments durch unsere Klassiker sind o. auf S. 219 f. Anm. ein paar willkürlich herausgegriffene Notizen gegeben. Ich möchte noch Goethes Ausspruch über die Bibel aus der Farbenlehre II anführen: „Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt" (zitiert nach Baun „Hundert Ehrenzeugnisse für die Bibel"). Kant bekannte, seine ganze Philosophie und alle Bücher, die er jemals gelesen, haben ihm in den Tagen der Trübsal nicht den Trost gewährt wie der Bibelvers Psalm 23, 4 (Baun nach L. Pestalozzi).

6. Die wissenschaftliche Betrachtung der Bibel.

a) Es ist nicht zu verwundern, daß die moderne deutsche Jugend eine instinktive Abneigung gegen die komplizierten Gedankengänge der wissenschaftlichen Theologie fühlt und meint, Gottes Wort müsse etwas Einfaches sein und sich auch schlicht darstellen lassen. Dem alttestamentlichen Gebiet gegenüber gilt das im erhöhten Maße. Man nehme selbst eine so zahme Schrift wie Sellins Einleitung. Was ist aus dem Alten Testament geworden! Unser Buch möchte ein Beitrag sein, der zu einer einfacheren und gesünderen Betrachtung den Weg bahnt. Freilich kann solche Wegbereitung selbst wieder nur mühsam sein, weil all die von der Kritik hingewälzten Klötze erst weggeräumt werden mußten und die Bahn zu säubern war. Denn es geht natürlich nicht, daß man so tut, als wäre die destruktive Arbeit nicht geschehen, und als könnte man ohne diese Mühe die Bibel wie früher als Gottes unzerstörtes Wort ansehen. Wären die Anstöße nicht wirklich beseitigt und überwunden worden, so würden sie bei der angedeuteten Einstellung immer wie ein Gespenst gedroht, sehr bald aber wieder sehr reale Gestalt angenommen haben. Nun aber darf man, auch ohne verwundetes wissenschaftliches Gewissen, so hoffen wir, den biblischen Weg glatt gehen und sich dafür unbelastet der doppelten Wirkung, der drohenden und der verheißenden, aussetzen.

b) Andererseits wird man auf die Dauer ohne eine ernste und tiefgrabende **Theologie** doch nicht auskommen. Manche Zeichen deuten darauf hin, daß man sich jetzt den Weg zu leicht denkt oder machen will. Welche theologische Arbeit hat ein Luther geleistet! Und es ist erstaunlich, was die Apostel an theologischem Verständnis besaßen und die biblischen Schriftsteller in dieser Beziehung überhaupt ihren Lesern zumuteten. So gewiß eine schlichte Verkündigung nötig ist und der Wunsch nach ihr nach der theologischen Übersättigung (vielfach in verkehrter Zusammensetzung) zu verstehen ist, so wenig kann doch eine Durchdenkung unsers Glaubens auf die Dauer entbehrt werden.

c) Der theologische Forscher kann, wie das im Vorwort unter Nr. III angedeutet ist (s. auch S. 8. 10. 94 f. 236 ff. 258 ff.), in keinem Augenblick, weder **subjektiv von der Voraussetzung des Glaubens** noch **objektiv von dem heiligen Gegenstand**, mit dem er es zu tun hat, **absehen**. Aber auch **das Neue Testament**, das aus der alttestamentlichen Wurzel erwuchs, kann er in keinem Augenblick ignorieren. Sonst begeht er einen unerträglichen Anachronismus und versetzt sich künstlich auf eine frühere Wachstumsstufe zurück; er begnügt sich mit einer veralteten Grubenlampe, statt das helle Licht der Erfüllung einzuschalten und von ihm sich das Edelgestein im Grubenschacht des alttestamentlichen Schachts zeigen zu lassen, s. hierzu die Andeutungen auf S. 107. 236 und vgl. dagegen ZAW 1931 S. 150 ff. (Hempel).

Wenn Sellin in seiner Wiener Antrittsvorlesung („Neue Kirchl. Zeitschr." 1898 S. 93 ff.) meinte, die alttestamentliche Wissenschaft müsse, um nicht in die Arrièregarde zu geraten, die menschlichen Bestandteile und ihr Verhältnis zu den offenbarungsmäßigen selbst festzustellen suchen, statt nur notgedrungen und gezwungen in diesem Punkte zu folgen, so glauben wir, daß Sellins wohlgemeinter Vorschlag der sicherste Weg ist, in die Arrièregarde zu kommen, wenn nicht das theologische und christliche Moment vielmehr allenthalben betont wird*.

* Damit nicht Mißverständnisse aufkommen, füge ich folgendes hinzu: Auch ich betone mit aller Entschiedenheit, daß das hic et nunc et sic, das heißt die konkrete geschichtliche Situation, herausgearbeitet werden muß, auch in der messianischen Weissagung (s. o. S. 94), aber eben so, daß das Licht, das vom Neuen Testament auf das Alte fällt, nicht künstlich wieder abgeblendet wird, auch nicht bei Stellen wie Hos. 11, 1 oder Am. 9, 11 (s. o. S. 135). Die Richtung kann ein Buch anweisen wie das von dem späteren Hallenser Neutestamentler Erich Haupt, ohne daß dort schon alles einzelne voll befriedigte („Die alttestamentlichen Zitate in den vier Evangelien"). Selbstverständlich ist uns auch, daß der Wortsinn mit der grammatisch-historischen Methode auf das Gewissenhafteste festzustellen ist, aber so, daß er **zugleich** als offenbarungsmäßig anzusehen ist; Verbalinspiration ist nicht eine sinnlose Wörterinspiration, so daß jedes Wort soviel Wert hätte wie das andere — das gibt es nicht einmal in einem Wörterbuch —, sondern sinnvolle Wortinspiration, so daß gerade jedes Wort die ihm zukommende verschiedene Be-

d) Die Systematiker können die Arbeit der Bibelwissenschaft gewiß nicht selbst noch zu ihrer schweren Aufgabe hinzunehmen; sie fußen aber auf ihr. Auf einem schlechten Fundament können sie keinen festen Bau errichten. Ändern sich die Voraussetzungen, so müssen auch die Folgen sich ändern. Unsere Arbeit soll und muß der systematischen Lehre vom Worte Gottes zugute kommen (s. dazu besonders S. 169 ff. 173 f. 233 f.). Das führt alles zu unsern beiden letzten Nummern.

7.) Das Neue Testament und der alttestamentliche Kanon.

Was uns bei Philo und Josephus unter Nr. 2 entgegentrat, das ist im Neuen Testament mit derselben Bestimmtheit der Fall: Die Bekanntschaft mit dem alttestamentlichen Kanon und seine Anerkennung als solchen. Gewiß finden sich auch Anklänge an Apokryphen, vgl., um von der ganz unsicheren Stelle Jak. 4, 5 abzusehen, etwa Hebr. 11, 35 mit 2. Makk. 6 f. oder Judä V. 9. 14, wo altkirchliche Schriftsteller es anmerken, weiter 1. Kor. 2, 9 und Eph. 5, 14, wo zwar eine Zitationsformel steht, von Origenes die Elias-Apokalypse im ersteren Falle und von Georgios Syncellus eine pseudepigraphe Jeremias-Schrift im zweiten Falle angegeben wird (nach Strack), doch auch Jes. 64, 3 bzw. 60, 1; 26, 19 die Grundlage mit abgegeben haben könnten (s. Näheres bei Bachmann zu 1. Kor. 2, 9 und Ewald zu Eph. 5, 14 mit der ganzen Unbestimmtheit der Angelegenheit). Im Neuen Testament werden ja aber auch wohl vulgäre Sprichwörter benutzt, s. Matth. 13, 57; Mark. 6, 4; Luk. 4, 24; Joh. 4, 44, weiter Luk. 4, 23; Joh. 4, 37, von den Zitaten heidnischer Dichter gar nicht zu reden (Apostelgesch. 17, 28; Tit. 1, 12; 1. Kor. 15, 33). Sehen wir von den beiden unsicheren Fällen 1. Kor. 2, 9 und Eph. 5, 14 ab, so werden überall, wo es sich um ausdrückliche Zitate handelt, Stellen aus den kanonischen Schriften gegeben oder gemeint. Für Jesus weist es Hänel ausdrücklich nach: wo bei ihm ein Hinweis auf die Apokryphen sonst nahegelegen hätte wie in Matth. 12, 1 ff. auf 1. Makk. 2, 41, wird er nicht gegeben. Luk. 11, 49 meint Jesus entweder sich selbst (vgl. V. 51 b und Matth. 11, 19) oder die göttliche Weisheit (Strack). Über Matth. 27, 9 s. unter „Sacharja“ („Schwierigkeiten der Abtrennung“). Zu Joh. 7, 37 f. vergleicht Hänel Hoheslied 4, 15, Strack Jes. 58, 11, also bestimmte kanonische Stellen. Auch wo es sich um Anklänge an die Apokryphen handelt, können in der Regel auch zugleich noch kanonische Stellen nachgewiesen werden. Sein Resultat faßt Hänel § 7 dahin zusammen, daß der alttestamentliche Kanon zur Zeit Jesu als solcher vorhanden war. S. 64 eignet er sich Hühns Auf-

---

deutung im Satz hat. Als Aufgabe der Theologie sehen wir nicht an, das menschliche Element herauszuarbeiten, sondern zu untersuchen, welche Stellung dem einzelnen Glied im Gesamtorganismus der Offenbarung zukommt (s. unter Nr. 8).

fassung an („Die alttestamentlichen Zitate" S. 278): „Reminiszenzen und Anspielungen finden sich an jede alttestamentliche Schrift im Neuen Testament vor." Die Jesusbibel war nicht identisch mit der die bekannten Zusatzbücher enthaltenden Septuaginta.

Strack schreibt in der Real-Enzyklopädie 3. Aufl. im Artikel „Kanon": „Im Neuen Testament wird kein einziges Apokryphon oder Pseudepigraphon namentlich, geschweige denn mit einer Anerkennungsformel zitiert. Die besonders für den Brief an die Hebräer und den des Jakobus behauptete Benutzung einiger Apokryphen sowie die Verwendung zweier Pseudepigraphen (Henoch und Assumptio Mosis) im Judasbrief beweist nichts für kanonische Geltung dieser Schriften." Über Apokalypsen s. o. S. 260 (Küppers), S. 234 (Althaus), auch S. 124 (Hesekiel).

In welchem Maße nun die einzelnen alttestamentlichen Schriften im Neuen Testament zur Geltung kommen, davon suchten wir bei Besprechung der einzelnen Bücher wenigstens eine Ahnung zu erwecken, worauf wir hier nur verweisen müssen und können. Nach der Zusammenstellung bei Hänel § 15 kämen auf den Pentateuch allein 37 Verwendungen bei Jesus, auf Jesaja und Psalmen je 24, auf das Dodekapropheton 23, auf Daniel 10. Im ganzen Neuen Testament aber sind solche zahlenmäßigen Zusammenstellungen wegen der Häufigkeit und des schwankenden Charakters zwischen Zitaten, Anspielungen und Reminiszenzen kaum noch möglich zu geben. Wir begnügen uns auch hier auf die bekannten Stellen zu verweisen, die besonders für die uns beschäftigende Frage gewürdigt sein wollen: Matth. 5, 17 ff.; 15, 3 ff.; Luk. 24, 44. 27. 44 f.; Joh. 5, 39; 10, 34 f.; Röm. 3, 2; 2. Tim. 3, 15; Hebr. 1, 1; 1. Petr. 1, 10 ff.; 2. Petr. 1, 19 ff.

Jedenfalls war das Alte Testament also die Bibel Jesu; das bleibt die Hauptsache. Valeton hat einmal gesagt: „Sag' mir, wer Christus, der Israelit, für dich ist, und ich will dir sagen, was das israelitische Volk für dich sein muß" (zitiert nach Sellin in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" 1898 S. 96).

8.) Die Bibel, auch das Alte Testament, als Gottes Wort.

Harnack hatte in seinem „Marcion" 1921 im. X. Kap. S. 247 f. den geradezu unglaublichen Satz geschrieben: „Das Alte Testament im zweiten Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung." Sellin hatte da-

gegen in seinem Buch „Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart" 1921 Front gemacht. Was er aber in dieser Beziehung in seiner Broschüre: „Abschaffung des Alten Testaments?" (1932) schreibt, überbietet die Harnacksche These noch in gewisser Weise; denn er bestreitet den dogmatischen Kanonbegriff auch für das Neue Testament. S. 29 heißt es nämlich:

„Eine ‚Akanonisierung' wäre vielleicht vor zwei Jahrhunderten noch möglich gewesen, sie wäre aber jetzt ganz gegenstandslos, da wir zwar den wissenschaftlichen Begriff Kanon weiter brauchen als einen historisch gegebenen, der Begriff selbst aber erledigt ist, seitdem die Inspirationslehre gefallen ist, denn dadurch sollte sich ja der Kanon von aller sonstigen Literatur unterscheiden, daß er allein die inspirierten Bücher umschloß. Seitdem man aber auch unter dem neutestamentlichen Kanon nur noch eine Urkundensammlung für die Entstehungsgeschichte der christlichen Kirche versteht, hätte eine Akanonisierung jeden Sinn verloren. Denn, daß für Jesus und die Apostel das A. T. die Heilige Schrift gewesen ist, und daß es daher mit zu dieser Urkundensammlung gehört, läßt sich ja nicht leugnen." Vgl. dazu S. 26: „Man hielt diese Schriften, wie 2. Tim. 3, 16 sagt, für gotteingegeben und wie keine andern nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, d. h. zur religiösen Erziehung. Jesus und die Apostel übernahmen sie einfach, die Schrift galt auch ihnen als ‚Die Heilige Schrift', und aus ihr heraus vernahmen auch sie die Stimme, das Wort ihres himmlischen Vaters. Wenn also auch wir heute das A. T. als Heilige Schrift bezeichnen, so hat das zunächst einfach die geschichtliche Bedeutung: die Schriftensammlung, die für Jesus und seine Apostel als die Heilige Schrift galt." Also daß Jesus und die Apostel das Alte Testament als Heilige Schrift ansehen, wird nur nach der „geschichtlichen Bedeutung" in Betracht gezogen. Der Begriff des Kanon hat dogmatisch keinerlei Bindung für uns, sondern ist nur noch eine historische Größe, ob ihn das Neue Testament noch so sehr als Heilige Schrift wertete (s. dazu etwa Hänel: „Der Schriftbegriff Jesu" in den „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie" 1919). „Der Begriff selbst ist erledigt, seitdem die Inspirationslehre gefallen ist!"

Selten ist wohl der Vorhang so weit gelüftet, daß man unerbittlich den Abgrund sieht, an den die alttestamentliche Kritik die Gemeinde geführt hat. Ich hoffe übrigens, daß in diesem Falle doch von Systematikern andersartige Äußerungen laut werden; denn ob wohl auch sie die Verbalinspiration ablehnen, so glaube ich nicht, daß sie sich alle in der Kanonfrage mit Sellin eins wissen*.

---

* Die letzten beiden Absätze sind meinem o. S. 60 genannten Artikel „Zur Auseinandersetzung mit Alttestamentlern" (König, Krause, Sellin usw.) entnommen.

Übrigens hat mir ein Systematiker darauf geantwortet: „Ich möchte Ihnen nur sagen, daß auch ich (Sie appellieren ja an die Systematiker) Sellins Äußerungen über den Begriff des Kanons nicht billige. Das ist ein Historismus, der das Problem gar nicht sieht.“

Jedenfalls liegt es uns aber daran, hier noch ein eingehenderes Wort über den in der Überschrift angedeuteten Gegenstand zu sagen. Es ist gar keine Frage, daß das Neue Testament das Alte Testament im objektiven Sinne als Gottes Wort hinstellt, würdigt und benutzt. Man denke auch nur daran, wie Jesus seinen Weg durch das Alte Testament vorgezeichnet sieht und er deshalb das für ihn und von ihm zu Erfüllende als göttliches Muß erkennt und hinnimmt. Da das unmöglich einfach als Anlehnung an einen äußerlich verstandenen jüdischen Inspirationsbegriff gewertet werden kann, sondern als qualitatives Urteil von wahrhaft Sachverständigen im tiefsten Sinne, von Jesus als Gottes Sohn und von seinen Jüngern als geistgesalbten Männern zu würdigen ist, wie gerade Jesus in Matth. 15, 1 ff. aufs Schärfste seine kritische Unterscheidungsgabe zwischen Gottes Wort und menschlichen Satzungen bewährt, so kann man sich nur entweder diesen Autoritäten innerlich beugen oder ihnen die Gefolgschaft versagen, indem man sich falschen Propheten anvertraut (vgl. noch „Pentateuch“ unter B III, 4 und „Daniel“ unter „Daniel im Neuen Testament“). Solche Urteile wie die Baumgärtels (s. meine S. 6 genannte Schrift „Um die Inspiration der Bibel“ S. 47 ff.) oder die Meinholds* sind abzulehnen in ihren Folgerungen, nach denen Jesu Urteil in dieser Beziehung uns nicht maßgebend sein dürfe, zeigen aber in ihren Voraussetzungen die ganz richtige Erkenntnis auf, daß Jesus sich zum alttestamentlichen Kanon eben anders stellte als die Kritik. Alle Versuche, das Wort Gottes aus der Bibel herauszudestillieren, sind gleichfalls unausführbar. Über Gottes Wort „verfügen“ wir deshalb noch lange nicht, sondern Gott behält sich Ort und Stunde vor, wann und wo er durch seine Gnade dem einzelnen ein Wort der Heiligen Schrift als sein Wort aufleuchten und ihn aufmerken und aufhorchen läßt, daß er die Edelsteine und ihren Glanz wahrnimmt und auf sich bezieht, Gottes Anspruch und Güte heraushört und insofern der „religionspsychologische Zirkel“ (Wobbermin) Platz greift, die Beziehung zwischen der fides quae creditur und der fides qua creditur. Aber das schließt nicht aus, sondern ein, daß in der Bibel und auch schon im

* Das Alte Testament und evangelisches Christentum, V. Hauptabschnitt, nach dem Referat von Bulmerincq im „Theol. Literaturblatt“ 1933 S. 22.

Danach zeigt das ganze betreffende Kapitel, das von dem „Bleibenden“ handelt, eine geradezu erschreckende Dürftigkeit theologischer Erkenntnis. Doch urteile ich nur nach dem Referat, das möglicherweise mir keinen zutreffenden Eindruck vermittelt hat.

Alten Testament Gottes Wort wirklich da ist und da bleibt, auch wenn der einzelne den Anspruch und das persönliche Angeredetsein nicht fühlt, wie der Brief eines Vaters mit all seinem Ernst und all seiner Liebe da ist, ob er von den Kindern gelesen wird, oder ob er nicht gelesen wird, ob er gar seinen inneren Einfluß auf das Kind in einem bestimmten Augenblick voll ausübt, oder ob er es nicht tut*.

Die dialektische Theologie erkennt zwar an, daß die gesamte Bibel einst Gottes Wort war als lebendige göttliche Ansprache an die Verfasser, und daß sie wieder dazu verhelfen kann, wann und wenn es Gott gefällt. Insofern kann man dieser Theologie zustimmen und sich über sie freuen. Andererseits muß man sie ablehnen, sofern sie bestreitet, daß sie Gottes Wort in jedem Augenblick **ist**. Lic. Dr. Burgdorf hat K. Barths Stellung einmal treffend kritisch so beschrieben: „Wir haben auch kein festes Wort Gottes mehr. Wir haben nur noch eine Lehre vom Worte Gottes." Stange schreibt in seinem Artikel „Die Bedeutung der Heiligen Schrift" in der „Zeitschrift für systematische Theologie" 1926 zum Schluß über die Bedeutung der Bibel als Gnadenmittel sehr richtig**: „Diese Wirkung ist möglich, weil sie als das apostolische Zeugnis Gottes Heilswirken an der Menschheit vollendet." Das gilt es nur auf das Alte Testament entsprechend zu übertragen. Die alttestamentlichen Bücher sind als göttliche Zeugnisse zu werten; dann liegen aber hier die objektiven Voraussetzungen für die subjektiven Wirkungen vor. Im Begriff der Schriftautorität liegt beides: die Vorstellung vom Kanon und vom Gnadenmittel.

Aus unsern Darlegungen folgt auch keineswegs, daß Altes und Neues Testament sozusagen auf derselben Fläche gesehen würden. Selbstverständlich ist das Alte Testament noch nicht das Neue. Unterschiede deuteten wir ja auch oben innerhalb des Alten Testamentes noch an (unter I, 2 am Schluß). Luther schreibt in der Vorrede auf die Episteln St. Jacobi und Judä 1545: „Und darinne

---

* Über die Verwendung des Vergleichs vom Vater und Kind noch in anderer Beziehung s. Vorwort unter Nr. IV am Schluß.

** Ganz ähnlich in der Dogmatik I 1927, s. unter Nr. 2: „Die Schrift ist nicht bloß Gnadenmittel, sondern auch Kanon", S. 191—205. Vgl. ferner Prof. D. Hänel: „Die Religion der Heiligkeit": „Was das Alte Testament ist, ist ihm erst voll gegeben, wenn es kein geringfügiges Stücklein mehr darin gibt, darunter man sich nicht in Andacht zu beugen vermag" (S. 330, zitiert nach der „Theol. Literatur-Zeitung" 1933, Nr. 1). Procksch schreibt in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" 1931, S. 295 sehr richtig: „Wird der Kanon in Frage gestellt, so steht die Kirche selbst in Frage." Vgl. überhaupt die Verhandlungen über „Pneumatische Theologie", auch besonders Werner Gruehns Aufsatz in der „Zeitschrift für systematische Theologie" 1927 „Die Theologie Karl Girgensohns" S. 193 ff. Auch D. Hempel kann gelegentlich schreiben (Zeitschrift für systematische Theologie 1933 S. 195): „Ist Gott der Herr der Offenbarung, so ist ihr Inhalt der gestaltenden Willkür bis in den Wortlaut hinein (!) entrückt, der daher häufig genug im ‚Ich' des Gottesspruches einhergeht."

stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher übereins, daß sie allesampt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget."* Und zwar ist der Ausspruch nach beiden Seiten hin richtig, sowohl daß Christus getrieben wird, als daß es in allen Büchern geschieht. Mir wird es immer wahrscheinlicher, daß Luthers bekannte freie Äußerungen über einzelne biblische Bücher sich nur auf solche beziehen, deren kanonische Geltung nicht unbestritten war. Im Neuen Testament steht das außer Zweifel. Die Frage ist für das Alte Testament akut nur für „Esther", s. dort unter IV. In der Vorrede über die Stücke Esther und Daniel schreibt Luther: „Hier folgen etliche Stücke, so wir im Propheten Daniel und im Buch Esther nicht haben wollen verdeutschen." Also unterscheidet er zwischen dem kanonischen Buch Esther und den apokryphen Zusätzen; gerade in ihnen kommt das judenzende Element zum Ausdruck! In den Tischreden und in „de servo arbitrio" werden andere apokryphe Bücher genannt. Esther wäre sonst das einzige kanonische Buch, das Luther sich abzulehnen getraute**! Oder vielmehr gilt, was Walther „Das Erbe der Reformation" I. Heft S. 40 schreibt: „Und das Buch Esther ... hat er (Luther) doch nicht außerhalb des eigentlichen Kanons zu stellen gewagt, da er dem Urteile der früheren Christen ein so großes Gewicht beilegte", vgl. auch S. 65. Aber darum wird man wohl gegen Walther das ungünstige Urteil über Esther eben nicht auf das kanonische Buch zu beziehen haben.

Wie es sich aber nun auch mit Luthers bekannten freien Aussprüchen über gewisse Bücher der Bibel verhalten mag, jedenfalls ist durch die Verhandlungen über solche einzelne Stellen ein ganz falscher Eindruck von Luthers Generalstellung zur Heiligen Schrift entstanden. Man muß dringend auf diese andere Seite verweisen, daß Luther im Prinzip die ganze Heilige Schrift als Gottes Wort galt, auch wenn er keine Theorie im Zusammenhang darüber aufstellte. Und so verweisen wir neben Walther etwa auf Rohnert „Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter",

* Es wird in den letzten Jahren kein dutzendmal reichen, daß mir eine irrtümliche Verwendung des Luther-Zitates entgegengetreten ist, indem man den letzten Nachsatz fortläßt und auf diese Weise glaubt, nun sich als echt lutherisch legitimieren zu können, wenn man alles von der Offenbarung ausschließt, was der Kritik im Alten Testament Christum nicht zu treiben scheint. Das ist Falschmünzerei schlimmster Sorte.

** Das Urteil wäre dann zu ändern, falls sich aus der Bemerkung Luthers über die Bücher Esra und Nehemia, daß sie „estherissant" (estherten), ein Gegenbeweis liefern ließ. Nach Rohnert S. 136 f. hat Kahnis das Wort in seiner Dogmatik III, S. 142 ff. so benutzt. Doch wird man nur urteilen können, wenn man die Lutherstelle, die ich nicht gefunden habe, und die nicht angegeben ist von Rohnert, im Zusammenhang vor sich hat. Der bloße Wortlaut berechtigt zu der Folgerung an sich noch nicht.

auf D. Franz Piper „Christliche Dogmatik“ I. S. 233—444 (über die Heilige Schrift), auf Pastor Undritz: „Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther in den Anfangsjahren der Reformation“ (1527—1521) in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ 1897. Ich erinnere zunächst an ein paar polemische Aussagen, so 1918 Mai (Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablaß belangend): „Wenn schon so viel und noch mehr 1000 und sie, alle heiligen Lehrer, hätten dies oder das gehalten, so gelten sie doch nichts gegen ein einigen Spruch der heiligen Geschrift.“ Oder 1521 „Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort“: Emser solle ihm nur „einen Buchstaben aus der Schrift bringen ... so soll er gewunnen haben“; „beweise durch einen Spruch, oder doch einen Buchstaben“ (Erl. 27, 223. 235). Sodann einige positive Aussagen: Tischreden 3, 3046 „Bibliam esse scripturam Dei etc.“ (vgl. auch Aurifaber 799). Ende 1919 gegen Eck: „Scriptura sancta est verbum Dei, quod si asina diceret audiendum est, etiam prae omnibus angelis, si verbum Dei non haberent, nedum prae papa et concilio, sine verbo Dei agentibus.“ An das „est“ im Marburger Religionsgespräch sei nur erinnert.

C. F. Meyer sang von Luther so treffend:

Er fühlt der Zeiten ungeheuren Bruch,
Und fest umklammert er sein Bibelbuch!

Die letzten von Luther niedergeschriebenen Worte lauteten:

„Hanc tu ne divinam Aeneida tenta,
Sed vestigia pronus adora. Wir sind Bettler. Hoc est verum. 16. Februarii Anno 1546.“* Da haben wir die beiden Prinzipien der Reformation noch einmal kurz zusammengefaßt. Es ist wohl an der Zeit, im 400. Jahr der deutschen Bibelübersetzung Ernst zu machen mit dem Formalprinzip, der Bibel als Gottes Wort, in Verbindung mit dem Materialprinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegensatz zu der negativen Bibelkritik und im Gegensatz gegen den o. S. 171 f. skizzierten Anschlag der ZAW im 100. Heft nach 40 Jahren des Erscheinens der Zeitschrift!

In jedem Fall entspricht nach unserer Meinung darum am besten allen Belangen die Vorstellung des **Organismus.** Alle Glieder sind verschiedenartig und verschiedenwertig, aber in jedem sitzt irgendwie das Leben, und darum ist keins entbehrlich, soll der Leib vollständig sein. In einzelnen Fällen mag die Entwicklung des Lebens Bestandteile abstoßen, wie der Körper etwa die ersten Zähne; aber es ist doch jedenfalls auch in diesen Gliedern einst Leben gewesen, und sie

* Köstlin, Martin Luther II, 633 übersetzt: „Du lege nicht Hand an diese göttliche Äneis, sondern geh tief anbetend ihren Fußtapfen nach!“ Hier haben wir dem Sinn nach noch einmal eine Umschreibung unsers Mottos Ex. 3, 5.

bildeten einen notwendigen Durchgang in dem Lebensprozeß, s. hierüber Andeutungen im „Pentateuch" unter B II, 3 d. Es ist ein ganz unerlaubter Übergriff in den Organismus des Alten Testaments und der Heilsökonomie, wenn Sellin sich untersteht, gesetzliche und andere Partien von der Offenbarung einfach auszunehmen*. Eine völlige Unklarheit ist auch der dialektischen Theologie vorzuwerfen, wenn sie meint, die Bibel als Gottes Wort im Vollzug erklären zu können und dabei sich völlig gleichgültig gegen die Ergebnisse der Kritik stellt. Hätte letztere recht, so könnte eben die Bibel weithin nicht Gottes Wort sein; insofern ist die eben skizzierte Anschauung Sellins von seinen Voraussetzungen aus viel folgerichtiger. Als ein Skandal ist es aber zu bezeichnen, wenn man gar die Niedrigkeit der Schrift, die diese erst durch die Kritik umgelegt erhält, entschuldigt, erklärt, ja begründet mit dem Hinweis der Niedrigkeit Jesu. Dieser Vergleich darf nur so weit reichen, als er aussagt, daß Gott überhaupt zu menschlichen Worten und zu völkischer Geschichte in seiner Heilsoffenbarung sich herabließ, womit natürliche menschliche Möglichkeiten der Entstellung aller Art gegeben sind, er darf aber nicht dazu mißbraucht werden, die Gottes

* Mit wieviel größerem Verständnis hat sich Procksch ausgesprochen in der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung" 1933, Nr. 45 in einem Artikel über das „Gesetz"! Da heißt es auf Sp. 1044 f.: „Im Nomos Israel sind Gebote und Ordnungen wie in keinem andern volkstümlichen Gesetz miteinander verschmolzen (in Auseinandersetzung mit Gogarten und Stapel). Das Gebot steht hierbei senkrecht zu den Ordnungen und läßt sich auf diese Weise bildlich in ein gültiges Verhältnis setzen. Das Gebot ist die Ordinate, die Ordnung die Abszisse im Koordinatensystem des Gesetzes. An jedem einzelnen Punkte des Horizontalkreises wird die Schöpfungsordnung vom Gebot getroffen (?), ohne als Ganzes mit ihm zusammenzufallen. Innerhalb des Gesetzes liegt hierin die Frage nach dem Worte Gottes im Gesetz enthalten. Man kann sagen, daß die Schrift Gottes Wort enthält, besser aber sagt man, daß sie Gottes Wort ist, weil Gebot und Ordnung sich an keinem Punkte chemisch (?) voneinander trennen lassen, obwohl sie begrifflich (?) scharf zu unterscheiden sind.... Im israelitischen Gesetz sind Gebot und Ordnung auf nationalem Umkreis enthalten. Aber das Gebot als Gottes Wort ist nun allgemein gültig und nicht auf die nationale Ordnung zu beschränken." In der „Alttestamentlichen Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage" II, S. 2 gibt Sellin zwar seine verkehrte Theorie noch nicht völlig auf, aber er spricht nun doch erfreulicherweise von einer gottgewollten Antithese zwischen der nationalen Kultreligion und der prophetisch-sittlich-universalistischen Religion, deutet aber eben dadurch an, daß er sich nur vergreift, wenn er die gesetzlichen Partien von der Offenbarung ausnehmen zu können meint.

Ich gebe noch ein Luther-Zitat (Bindseil-Niemeyer S. 306 f. nach Zeitschrift für systematische Theologie 1933 S. 173 Anm. am Schluß in einem Artikel von Hempel): „Gehorsam ist aller werck adel und güte, der an Gottes Worten hanget.... Also ist jnen allenthalben gewehret, eigener vernunft und Freiem willen zu folgen, guts zu thun und wol zu leben. Und doch übrig genug raum, stete. Zeit, Person, werck und weise bestimpt und für gelegt, das sie nicht klagen dürffen, noch frembder Gottesdienst Exempel nachfolgen müssen." Zum Verständnis des Gesetzes verweise ich noch auf Ellwein „Gesetz und Evangelium" Heft 3 der „Bekennenden Kirche".

Wort oft geradezu erniedrigenden Ergebnisse der Kritik zu decken. Das Neue Testament denkt hier völlig anders, s. unter Nr. 7. Möchte unser Buch dazu helfen dürfen, daß es die Augen öffnet, in welchem Sumpf die alttestamentliche Wissenschaft vielfach noch steckt, und daß es den Wunsch erweckt, aus diesem Sumpf, in den die Wissenschaft hineingeführt hat, hinauszukommen, weil ja allenthalben fester Grund und Boden aufgezeigt werden konnte, den man nun nur mit völligem Vertrauen betreten soll und darf; ich selbst weiß es ja doch aus Erfahrung, was es für ein Unterschied ist, ob man auf Sumpfgelände steht oder festen Boden unter sich haben darf. „Rein geschichtlich" aber angesehen ist auf dem Gebiet des Alten Testamentes dieselbe Aufgabe entsprechend zu lösen, die die Theologie in jahrzehntelangem Ringen im Kampf gegen Strauß und Baur gelöst hat auf dem Gebiet des Neuen Testaments. Dieses gehört ins erste nachchristliche Jahrhundert und nicht ins zweite*. Natürlich schließt das „rein geschichtlich" die Geschichte gewordene Offenbarung mit all ihren Kennzeichen ein; denn von Wunder, Weissagung, Inspiration, Heilsgeschichte abzusehen, wäre eine unhistorische Abstraktion, vgl. meinen S. 6 f. im „Einleitenden" genannten Aufsatz: „Das Verhältnis der Heilsgeschichte zur Profangeschichte usw." und Vorwort unter III. Wo die alttestamentliche Wissenschaft Gelände gegen Versumpfung schützte oder zurückgewann, soll man ihre Arbeit anerkennen und dankbar benutzen, s. noch S. 173 Anm. 1**.

Über angebliche Gesetzlichkeit des Biblizismus s. o. S. 234 Anm. Wir denken nicht daran, unsere einzelnen Darlegungen als ein Gesetz auferlegen zu wollen; wir bieten sie nur als eine Hilfe in der Bibelnot unserer Tage an. (S. meinen Artikel „Zum Stand der alttestamentlichen Wissenschaft" in der „Evangel. Kirchenzeitung" 1928, Mai und Juni, am Schluß.) Aber wir wehren uns mit aller Energie dagegen, daß die angeblichen Resultate der Kritik bald als ein untragbares Gesetz, bald als eine Art Evangelium erscheinen! Es kann keine wichtigere Gegenwartsaufgabe geben als einen gesunden Biblizismus.

---

* Vgl. schon o. S. 59.

** Das ist im Vorausgehenden in weitem Maße geschehen. Wieviel größer würde aber das Verdienst der Alttestamentler sein, hätten sie sich die Gesellschaft angesehen, in der sie sich befinden (s. S. 33. 61 unter 3 b u. S. 225), und auf ihre Pflicht als Theologen noch mehr besonnen. Der Weg zu einer wertvolleren Mitarbeit steht ihnen ja aber jederzeit noch offen. Wir haben nur einen bescheidenen Anfang gemacht und die Bahn gebrochen; es bleibt noch viel zu tun und auch, was wir brachten, wird noch zu verbessern sein. Können die Alten sich aber nicht mehr umstellen, so hoffe ich auf die Jungen und rufe sie zu der herrlichen Aufgabe auf, den Spuren Gottes in seinem Wort nachzugehen und sie andern zu zeigen. Daß im folgenden die die Arbeit der Alttestamentler verurteilenden Momente noch einmal stark hervortreten, liegt in der Natur der Sache; ich möchte auch andern die Umwege von 40 Jahren ersparen, die ich dem Irrlicht der Kritik verdanke.

Wo die Alttestamentler irrten, soll ihnen allermeist zugebilligt werden, daß es in guter Meinung geschah, wenn auch in Verblendung. Nur sollten sie persönliche Aufrichtigkeit nicht ohne weiteres mit objektiver Wahrheit verwechseln. Die Art, wie sie aller Belehrung gegenüber sich unzulänglich erweisen, gegnerische Literatur einfach totschweigen oder verzeichnen, ist allerdings zu einem Teil auf ihr erhebliches Schuldkonto zu setzen, zum andern Teile auf eine natürliche Bequemlichkeit und eine philiströs gewordene Schwerfälligkeit und steht jedenfalls in einem traurig-lächerlichen Gegensatz zu ihrem Anspruch auf Allseitigkeit, Vollständigkeit und Wahrheitsliebe und zu den Bedingungen, die sie zwar selbst in gröbster Weise verletzen, aber ihren Gegnern vorschreiben (s. o. S. 60. 132. 168 f. 174. 261—266, doch auch S. 173. 174).

Franz Delitzsch hat einmal warnend das Wort geprägt: „Wollt ihr für Gott parteiisch sein oder Gottes Sachwalter spielen?“ (zitiert nach der „Neuen Kirchl. Zeitschrift“ 1899 S. 836 ff. in einem Artikel von Undritz). Gewiß ist verabscheuenswert, wenn man auf Kosten der Wahrheit für Gott parteiisch sein wollte, oder wenn man meinte, Gott oder die Bibel bedürften unserer Dienste, damit sie blieben, was sie sind. Aber darüber darf doch auch in dieser Beziehung das Wort 1. Kor. 4, 1 f. nicht vergessen werden: „Dafür halte uns jedermann: für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse. Nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden.“ Und wenn wir in dem juristischen Vergleich des Wortes von Delitzsch bleiben, so dürfen wir es vielleicht so ausdrücken: „Wir wollen parteiisch sein gegen die Kritik auf Grund der geschichtlichen (d. h. heilsgeschichtlichen) Tatsachen, die das Feuer der Kritik bestanden haben, und wir wollen Staatsanwälte sein überall da, wo Brandstiftung an irgendeiner Stelle des Heiligtums versucht wird, sei es auch in Verblendung. d. h. in subjektiver Ehrlichkeit, die meint, sie müsse vernichten, was sie nicht für zugehörig zum Heiligtum halte. Und erst recht ist eine wissenschaftliche Staatsanwaltschaft nötig, wo es sich etwa um Leute von der Art eines Herostratus handeln sollte!

R. Kögel hat einmal geschrieben (Neue Christoterpe 1929 S. 282): „Alle Schrift, von Gott eingegeben, kein Grab, sondern eine Wiege für jede lebendige Predigt, kein Gefängnis, sondern ein gottgewolltes Fahrzeug für den Geist.“ Daß es Gräber mit darinliegenden Toten und Gefängnisse mit darin eingeschlossenen Gebundenen gibt, leugnet kein vernünftiger Mensch; aber deshalb wird man dem Leben in einer Wiege und der freien Bewegung in einem Fahrzeug nicht die Berechtigung und das Dasein absprechen. Mit diesen Gedanken wollen wir uns gegen den Vorwurf schützen: Unsere Bibelvorstellung führe zu der Folgerung des „papiernen Papstes“. Solche Gefahr besteht tatsächlich, und man ist ihr oft genug erlegen; ich denke nur an die ernst warnenden Gestalten der Schrift-

gelehrten in Jesu Tagen oder an die „tote Orthodoxie“, soweit sie wirklich einmal vorhanden gewesen sind. Im Alten Testament entspricht solchen Gedankengängen der Wunsch Gottes bei Maleachi 1, 10: „Schlösse doch einer von euch lieber gleich die (Tempel-) Türen zu“, bei Jeremia 7, 4 das falsche äußerliche Vertrauen auf den bloßen Besitz des Tempels, die bei den Propheten so oft gegeißelte kultische Sicherheit (vgl. z. B. bei „Amos“ unter der Überschrift „gegen falsche Auffassungen“), endlich die vorübergehende Zerstörung des Tempels 586 und die endgültige im Jahre 70 n. Chr. Ich erinnere auch an Schlatters Aufsatz in der „Bekennenden Kirche“ Heft 7 (1934): „Das Alte Testament und der Talmud“ [Anm. Der erste Beitrag von Chr. Stoll „Das Alte Testament als Buch der Kirche“ sei gleichfalls empfohlen. In dem zweiten von G. Schmidt steht dagegen allerlei Anfechtbares. Besonders aufmerksam gemacht sei auf Heft 5: Friedr. Loy „Menschenfragen und Gottes Antwort“*.] Aber wagt man daraus die Folgerung zu ziehen: also war der ganze Gedanke der in der Stiftshütte und im Tempel gewährten Gottesgemeinschaft etwas Verkehrtes? Wäre es besser gewesen, die Juden hätten um des möglichen Mißbrauchs willen Stiftshütte und Tempel gar nicht gebaut oder hätten beides lieber selbst zerstören sollen? Wäre letzteres nicht ein ebenso großer Irrtum gewesen?

Einer solchen Gefahr der Selbstzerstörung von Gottes Wort durch die Kritik galt ja nun unsere Arbeit. Wir wollen jene andere Gefahr der Veräußerlichung scharf im Auge behalten, die überall da entsteht, wo man den Geist vergißt, der sich mit der Bibel verbunden hat, und wo man meint, man habe genug am bloßen äußeren Besitz der Schrift. Aber weil die Kritik an der Zerstörung des größten Schatzes der evangelischen Kirche arbeitet, darum kann nicht dazu geschwiegen werden. Nur wenn die evangelische Kirche diesen Schatz unversehrt behält, ist sie gegen Rom gewappnet und ihm innerlich überlegen**. Und während der Tempel später wirklich fallen konnte, ja fallen mußte, nachdem Israel zum Gedanken und zur Erfahrung der Gottesgemeinschaft erzogen war, und fallen sollte (Joh. 4, 21—24), nachdem in Christus, der Christengemeinde und dem einzelnen Christen (Joh. 1, 14; 1. Kor. 3, 16; 6, 19) dieser Gedanke zur Erfüllung gekommen war und ist, so ist das Wort Gottes etwas, das nie überflüssig und überholt werden kann, und darum ist der Kampf gegen die Kritik so ernst und unerbittlich, weil sie ein mehr als tempelschänderisches Tun treibt, indem sie aus Angst vor einer falsch verstandenen und mißbräuchlichen Inspirationslehre die wirklich ausgesagte Theopneustie bis aufs Wort in der

* Über Vischer s. o. S. 274, über Ellwein S. 287. 297.

** Und mit einem schartig gewordenen Schwert läßt sich erst recht schlecht fechten gegen die Gottlosen-Bewegung und neugermanisches Heidentum.

Bibel leugnet oder abschwächt* und statt dessen behauptet: Die Bibel enthalte Gottes Wort, sei es aber nicht, und unter dieser scheinbar unschädlichen, ja frommen Flagge nun all die Irrtümer einschmuggelt, die wir kennengelernt haben.

Im Alten Testament steht der Ausspruch (Jes. 40, 8): „Das Wort Gottes bleibt ewiglich“ und im Neuen Testament sagt Jesus vom alttestamentlichen Gesetz: „Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe“ (Matth. 5, 18) und von seiner Lehre (Mark. 13, 31): „Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen.“

---

* In meiner Schrift „Um die Inspiration“ gab ich Beispiele genug aus allen Künsten, daß sich Inspiration jeder Art selbstverständlich bis in die äußerste Peripherie auch der Form erstreckt. Hier erinnere ich nur wieder daran, daß an einem mit innerer Beteiligung geschriebenen Brief kein Satz, Wort und Buchstabe, ja kein Interpunktionszeichen gleichgültig ist. Natürlich ist damit wieder nicht die absolute Sinnlosigkeit gemeint, daß in irgendeinem Schriftstück jedes Wort dem andern gleichwertig sei!

Schlußnachträge: a) Zum Pentateuch: Eben kommt mir die zweite Auflage von Rektor Augustinus Bea „de Pentateucho“ (E Pontificio Instituto Biblico 1933) in die Hände. Danach ist der Pentateuch von Moses (s. noch o. S. 47). Hier ist meine Arbeit eingehend berücksichtigt.

b) Zu Gen. 12, 6 (s. o. S. 41 f.) verweist Dr. Jacob (s. o. S. 24 Anm. u. S. 31) sehr treffend auf 2. Sam. 23, 14 und kommt dadurch so wie ich beim Verständnis des 'az zur Gleichzeitigkeit, wobei er das religiöse Moment stark heraushebt. (In einem Prospekt über sein Buch zur Genesis, das im Umfang von 1000 Seiten in einem halben Jahr in 6 monatlichen Lieferungen erscheint und der höchsten Beachtung wert sein wird; Schocken-Verlag 1934 — Subskriptionspreis 30 *M*.) Auch Jacob verweist hier ausdrücklich auf meine Arbeit.

c) In der neuesten „Beilage zum Israelit“ ist ein Aufsatz: „Das Recht der Pentateuchkritik, eine neuerliche grundsätzliche Fehde.“ Hier stellt sich Oberrabbiner Dr. Carlebach in meinem Streit mit König (s. o. S. 60. 292) auf meine Seite. Von meinem Buch über den Pentateuch schreibt er: „Trotz seiner stilistischen Mängel ist es ganz erschütternd zu lesen“, und meint damit die dunkeln Schatten, in den die Kritiker gestellt werden mit ihrem „blinden Dogmatismus“ und dem „Fanatismus bibelkritischer Negation“.

B 138

BS
1140
.M68

Möller
Einleitung in das
Alte estament...

1082246

JAN 31 '36	Feigin
JUN 26 '36	[illegible]
JUN 15 '37	[illegible]
AUG 8 '37	[illegible]
JUN 3 '37	
APR 18 '40	[illegible]
[illegible]	A. Heidel
MAY 2 '4[illegible]	[illegible]
JUN 25 '4[illegible]	[illegible]
[illegible]	A. Heidel
JUN 7 194[illegible]	A. Heidel
	[illegible]
AUG [illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]

INTERLIBRARY LOAN

Möller
Einleitung in das Alte Testament...

1082246

JUN 26 '35

JUL 7 '35

JUN 15 '37

JUN 15 '39

APR 16 '40

JUN 7 '40

MAY 2 '4